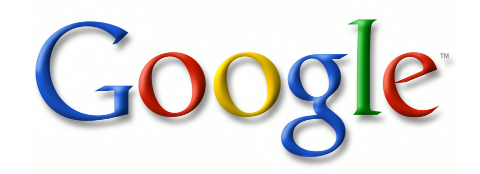
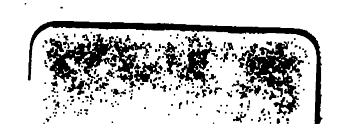


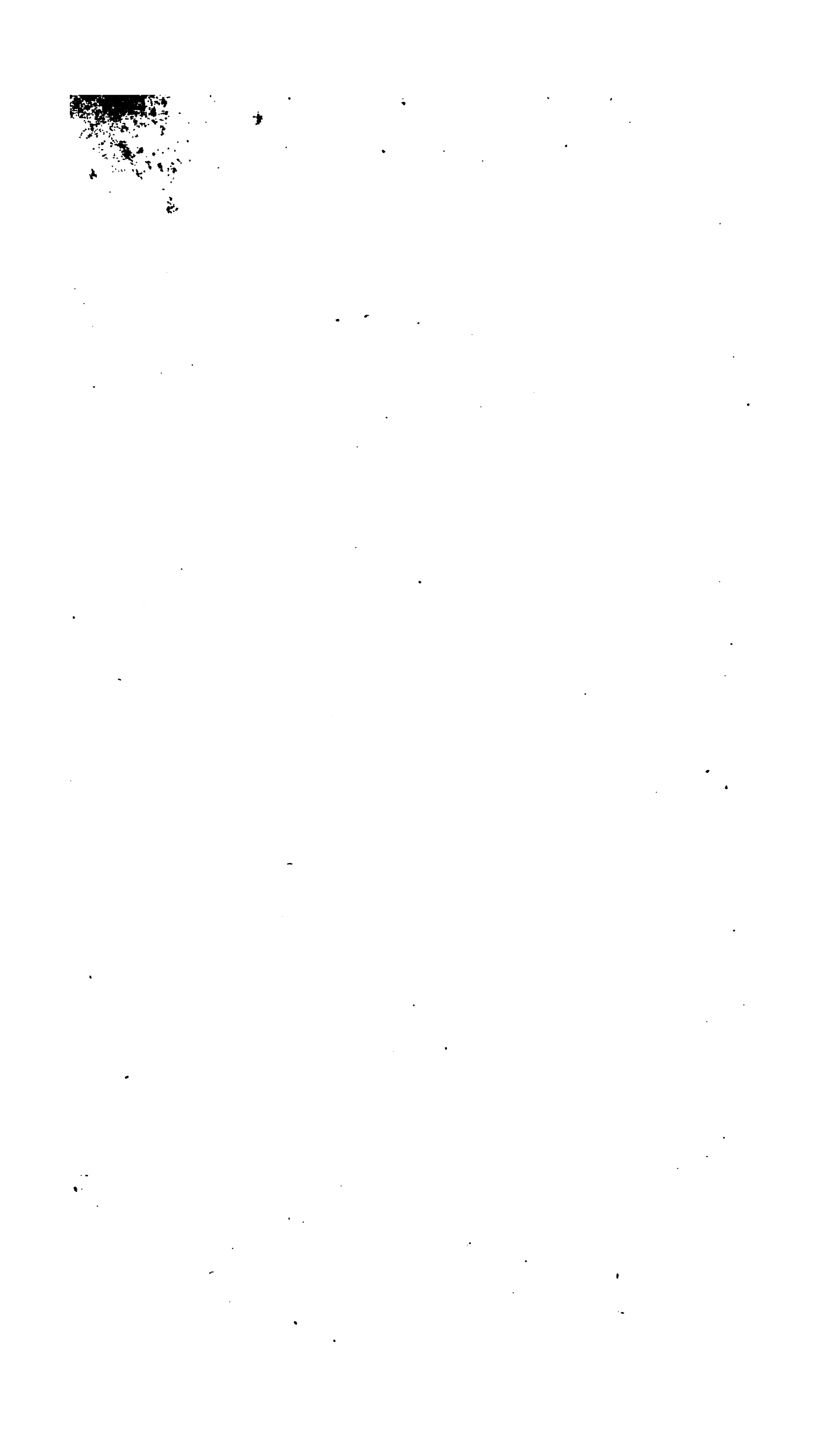




















Schelling's Vorlesungen in Berlin,

Darstellung und Kritik der Hauptpunkte derselben,

mit

besonderer Beziehung auf das Verhältniß zwischen Christenthum und Philosophie

von

Dr. J. Frauenstädt.



Berlin 1842

Verlag von August Hirschwald.

Vorwort.

Jeder Schriftsteller hat das Recht, insoweit er es durch den Titel seiner Schrift noch nicht genügend angedeutet zu haben glaubt, im Vorwort zu sagen, für wen er eigentlich geschrieben, welchen Kreis von Lesern er bei Abfassung seiner Schrift vor Augen gehabt hat. Denn es muß ihm daran gelegen sein, daß sein Buch nur Solche lesen, die es zu würdigen verstehen. Um dieses nun zu erlangen, erkläre ich hiermit, daß ich meine Schrift nur für solche verfaßt habe, denen es noch Ernst ist um die Wissenschaft, und denen die Freiheit der Wissenschaft am Herzen liegt. Für die große Menge der Andern aber, die sich ein System nach ihrem subjektiven Wunsch und Bedürfniß, zu ihrem praktischen Gebrauch, oder gemäß den Forderungen einer bestehenden machthabenden Partei, zurecht machen, — für alle Solche also, denen das Erkennen nicht eine reine Sache der Intelligenz, eine ungetrübte Funktion des Verstandes, sondern eine Angelegenheit des Willens und Bedürfnisses ist, — für diese habe ich nicht geschrieben, und sie mögen daher je eher je lieber dieses Buch wieder aus Händen legen, um sich ihre Ruhe zu bewahren und nicht Zeit für ihre Angelegenheiten zu verlieren. Ich werde auch nur das Urtheil Solcher anerkennen, die meine Schrift aus demselben rein wissenschaftlichen Interesse und mit demselben wissenschaftlichen Sinn lesen, in und aus welchem sie geschrieben ist.

„Scientia libera est, neque assentatur cuiquam nec gratificatur: immo cum Platone*) non doctos vel philosophos sed sophistas eos vocabimus, qui sola ea doceant,

*) Rep. VI. p. 493. A.

quae vel imperantibus vel multitudini placeant, et quod illi probant, verum et rectum esse censeant: quos Plato plebis spectans imperium putat haud aliter facere, ac siquis ingentis, quam alat, validaeque beluae iras et cupiditates quaslibet cognoverit, et qua via ad eam accedere illamque contrectare liceat didicerit, et secundum magni illius animalis sensum quid bonum quidve malum sit dijudicet. Itaque iis, qui scientiam, et maxime qui purissimam scientiam, hoc est philosophiam tractant, nihil relinquitur aliud, nisi ut, si civitas talis sit, quae scientiae lucem non ferat, tantum eorum corpora in civitate habitent, id quod Platoni placuit; sin ferre civitas liberam de rebus gravissimis quaestionem possit, et ipsi docendo ac praecipiendo emendare paulatim publicam disciplinam et instituta civitatis ratione duce studeant, unum id quod ipsis verum et rectum videatur spectantes, non quid probetur multitudini vel potentibus. Hoc nisi fiet, numquam quantum in doctis situm est proficiet genus humanum; nisi factum pridem esset, adhuc in primis haereremus humanitatis rudimentis, vel potius quod deficiunt qui non proficiunt, etiam minus saperemus quam incultissima aetate majores."

Dieses denkwürdige, gewichtige Wort von Rektor und Senat der Berliner Universität (vor dem Index der im Wintersemester dieses Jahres zu haltenden Vorlesungen) gebe ich allen denen zu bedenken und zu beherzigen, welche die Wissenschaft zur Magd des Glaubens oder der Politik machen wollen. Sie hemmen den Fortschritt der Menschheit. Denn den ersten Fortschritt machte der Mensch, als er zum ersten Mal vom Baume der Erkenntniß aß, und seitdem kann jeder Fortschritt nur durch das Essen vom Baume der Erkenntniß geschehen.

Es giebt keine reinere, interesselosere Thätigkeit, d. h. keine, die mehr um ihrer selbst willen geübt sein will, als die wissenschaftliche. Die Wissenschaft ist darum nichts

Leichtes, Einfaches, sondern es gehört Muth und Selbstverleugnung zu ihr, nicht blos jene äußere Selbstverleugnung des Verzichtens auf eine Stellung im Staate, wenn zufällig die Resultate der freien Wissenschaft von einer bestehenden Regierung nicht begünstigt werden sollten, sondern die noch weit schwerere innere Selbstverleugnung, die in dem Aufgeben aller Vorurtheile, alles blos Angelernten, Anerzogenen, Angebildeten, Angewohnten, kurz alles blos äußerlich Ueberkommenen, besteht. Es lohnt aber auch der Mühe, diese Selbstverleugnung zu übernehmen, denn der Preis ist hoch; wer da überwindet, dem wird die Freiheit im Geiste zu Theil, Freiheit im Geist aber ist das Höchste, was der Mensch erringen kann. Der geistig Freie, Unabhängige, steht in der Welt über der Welt, wie ich am Schlusse dieser Schrift nachgewiesen habe; er durchschaut das Leben, und ihn kann daher alles Dasjenige nicht mehr schrecken und beängstigen, was diejenigen, die sich noch nicht zu dieser Freiheit erhoben haben, die Sclavenseelen, unaufhörlich verfolgt.

Daß das wahre Christenthum und die Philosophie einander nicht ausschließen, sondern in ihrer tiefsten Tiefe völlig übereinstimmen, und daß man also strikter Philosoph sein kann, ohne aufzuhören Christ im wahren Sinne des Worts zu sein, und umgekehrt, das glaube ich in dieser Schrift bewiesen zu haben. Ich glaube trotz meiner Angriffe auf eine gewisse Seite des Christenthums doch ein wahrerer und ächterer Christ zu sein, als alle jene, welche gern jedes freie Urtheil über das Christenthum verbieten möchten. Wer meine Schrift aufmerksam von Anfang bis Ende durchliest — und nur solche Leser wünsche ich mir — der wird mich hoffentlich nicht in die Rubrik: Nihilismus, destructive, negative, zerstörende Philosophie, oder: linke Seite, oder wie immer man diese Rubriken bezeichne, werfen. Auch ich glaube, wie Schelling, eine positive Philosophie zu besitzen, und halte dafür, daß eine wahre Philosophie positiv sein, d. h. das an sich Positive, das Wahre, anerkennen und zum Bewußtsein bringen

müsse. Aber, was das an sich Positive, Wahre sei, darum handelt es sich eben; das sogenannte Positive ist an sich in vielen Stücken negativ, d. h. unwahr, die Wahrheit negirend. Wahrhaft positiv kann also nur diejenige Philosophie sein, die das an sich Negative, mag es sich auch immerhin positiv nennen, negirt; denn die Verneinung der Verneinung ist Bejahung, das Leugnen der Lüge ist Wahrheit.

Der wahre Philosoph erkennt das Wahre an, wo und in welcher Form er es auch finde, er weiß es selbst aus der stärksten Verhüllung in Irrthum und Wahn herauszufinden. Aber er erschrickt auch nicht, den Irrthum freimüthig aufzudecken, selbst da, wo derselbe die größte äußere Autorität für sich hat. So habe ich mich denn nicht gescheut, den Irrthum in Schelling's Auffassung des Christenthums nachzuweisen; aber andrerseits habe ich auch das Große, das Tiefe und Wahre in Schelling's neuer Philosophie anerkannt, und glaube so der Gerechtigkeit, welche die Cardinaltugend einer wahren Kritik ist, genügt zu haben. Möge man auch gegen meine Schrift gerecht sein.

Ueber die äußere Einrichtung meiner Schrift habe ich noch zu bemerken, daß es mir zweckmäßig schien, nachdem ich meinen Standpunkt und die allgemeine Kritik der Schelling'schen Philosophie in dem ersten Theile dargelegt hatte, die Darstellung der Schelling'schen Lehre ununterbrochen in dem zweiten Theile, und dann erst die besondere Kritik in dem dritten Theile in 12 Anmerkungen folgen zu lassen, auf die in dem zweiten Theile durch Zahlen hingedeutet ist. Ich habe es durch diese Einrichtung dem Leser möglich gemacht, erst die Darstellung der Schelling'schen Lehre (bei der ich ganz wie ein Geschichtschreiber der Philosophie verfahren bin, der aus den Werken eines Philosophen die Hauptpunkte, in denen das Ganze des Systems enthalten ist, zusammenstellt) ununterbrochen zu lesen, und dann erst zu meiner Kritik überzugehen.

Berlin, im Oktober.

Der Verfasser.

I. Der Standpunkt.

Schelling hat sich in seiner ersten in Berlin gehaltenen und im Druck erschienenen Vorlesung als einen solchen bezeichnet, „der im Besitz — nicht einer nichts erklärenden, sondern einer, sehnlichst gewünschte, dringend verlangte wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewußtsein über seine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philosophie" sei; ferner als einen solchen, der eingesehen, daß er „selbst Hand anlegen müsse, wenn zu Stande kommen sollte, was er als nothwendig, als gefordert durch die Zeit, durch die ganze bisherige Geschichte der Philosophie erkannt, und daß er für dieses Werk eigentlich aufgespart worden;" endlich hat er versprochen, zu zeigen, „worin wir alle gefehlt, was uns allen gemangelt, um in das gelobte Land der Philosophie wirklich durchzudringen", und hat von sich gerühmt: „Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll".

Wenn ein Philosoph sich solcherweise als einen Erlöser in der Philosophie ankündigt, dann steht es einem seiner Zuhörer, der sich ebenfalls Philosoph zu sein bewußt ist, wohl frei, ja derselbe hält es sogar, da er Philosophie als seinen Lebensberuf erkannt hat, für seine Pflicht, zu prüfen, ob und inwieweit die Erlösung wirklich geschehen ist.

Schelling verlangte von seinen Zuhörern, nicht eher über seine neue Lehre zu urtheilen, als bis er das letzte Wort gesprochen; denn, sagte er, der Künstler zeigt sein Bild nicht eher, als bis er den letzten Strich gethan, der Philosoph hingegen baut sein Gebäude stückweis vor den Zuhörern auf, daher die Forderung eintritt, das Urtheil bis zuletzt aufzusparen. Hierauf konnte man nun zwar erwidern, der Philosoph male ja kein Bild, sondern baue ein Gebäude, und dabei käme es auf einen tüchtigen Grund an, der Grund aber, die Prämissen, ließen sich nicht nur gleich anfangs untersuchen, sondern müßten sogar, nach dem auch in der Philosophie gelten-

den Satze: principiis obsta, gleich anfangs untersucht werden; denn was hülfe es, ein kostbares Gebäude von Gold, Silber und Edelsteinen auf einem sandigen Grunde zu errichten, wo doch der erste Sturm oder die ersten Wasserfluthen es wieder wegrissen. Ohne Bild gesprochen: die Folgerungen, die Conclusionen, können in der Philosophie die richtigsten von der Welt sein, und dennoch die Prämissen grundfalsch, wie Beispiele genug in falschen Systemen vorliegen. Indessen ich habe Schelling's Forderung pünktlich erfüllt, ich habe auch sein letztes Wort gehört, denn ich gehöre nicht zu jenen Voreiligen und Unberufenen, die mit hastiger Gier Alles gleich an das Tageslicht schleppen, noch ehe es dafür reif geworden. Nun aber das ganze Gebäude fertig vor meinem Blick dasteht, kann und mag ich mich nicht enthalten, mein philosophisches Gutachten darüber abzugeben, zu Nutz und Frommen anderer philosophischer Baumeister, an denen Deutschland nicht arm ist, und an denen es gewiß auch in der Zukunft nicht fehlen wird, so wie es bisher an ihnen nicht gefehlt hat.

Zwar könnten Bedenkliche mir das Recht, über Schelling's neueste Philosophie öffentlich zu urtheilen, streitig machen, weil ja diese Philosophie bisher nur mündlich vorgetragen worden, mein Gutachten aber schriftlich erscheine. Indessen Diesen gebe ich zu bedenken, daß Schelling's neue Lehre kein Geheimniß mehr ist, daß sie öffentlich vor einer großen Anzahl von höchst achtungswerthen Zuhörern, deren Einige Schelling selbst für ihm an Gelehrsamkeit überlegen erklärt hat, vorgetragen worden ist. Eine öffentliche und für die Oeffentlichkeit bestimmte Lehre darf aber auch öffentlich geprüft werden. Vor dieser Gleichheit des öffentlichen verschwindet die Ungleichheit des mündlichen und schriftlichen Verfahrens.

Gern hätte ich gewünscht, Schelling's in Berlin gehaltene Vorlesungen hätten mir schon im Druck vorgelegen, um einfach auf dieselben verweisen zu können. Es ist auch in der That zu bedauern, daß Schelling, da er sich doch selbst in oben erwähnter Art als einen Erlöser angekündigt hat, und da seine Vorlesungen wirklich, wie ich zeigen werde, wenn auch keine Erlösung aus den bisherigen verkehrten Richtungen des Philosophirens bewerkstelligen, doch die kostbarsten Stoffe zu einer wirklichen und wahrhaften Philosophie, das Tiefste und Wahrste, was sich überhaupt sagen läßt, in sich bergen, — es ist, sage ich, unter diesen Umständen zu bedauern, daß Schel-

ling noch immer seine Vorlesungen nicht dem Druck übergeben, sondern bisher nur mündlich mitgetheilt hat. Indessen da nun einmal die Vorlesungen noch nicht gedruckt vorliegen, so mußte ich mich entschließen, eine kurze Darstellung der neuen Lehre aus meinen eigenen Heften zu geben, damit der Leser den Gegenstand vor sich habe, auf den sich meine Kritik bezieht. Denn es ist, wenn man in einer so pomphaft angekündigten, öffentlich vorgetragenen Lehre Irrthum findet, nicht nöthig, mit der Widerlegung desselben zu warten, bis er auch gedruckt erscheint; es ist schon Grund zur Widerlegung genug, daß er öffentlich gelehrt und für Wahrheit ausgegeben worden.

Was mich ganz besonders zu einer Kritik der Schelling'schen Vorlesungen bewog, und mir gewissermaßen die Nothwendigkeit einer solchen auferlegte, ist der Umstand, daß ich an einer Kritik des Theismus und Pantheismus, die nächstdem erscheinen soll, arbeite. Noch ehe nämlich Schelling nach Berlin kam und ich seine Vorträge hörte, hatte ich erkannt, daß weder der Theismus noch der Pantheismus wissenschaftlich haltbar sei, daß vielmehr eine neue dritte, den Irrthum jener beiden ausschließende, die Wahrheit beider in sich vereinigende Weltansicht von der Wissenschaft, wenn sie wirklich Wissenschaft sein soll, so wie durch die ganze bisherige Geschichte der Philosophie gefordert werde. Ich war daher sehr begierig, die Stellung kennen zu lernen, welche sich Schelling's neue Lehre zum Theismus und Pantheismus geben würde, zumal auch er in der ersten Vorlesung von seiner Philosophie gesagt hatte, sie werde durch die Zeit und die ganze bisherige Geschichte der Philosophie gefordert. Freudig überraschte es mich daher, als auch Schelling sowohl den Theismus als Pantheismus für ungenügend erklärte; es war dies ein großer Punkt der Uebereinstimmung zwischen ihm und mir. Aber im Verlauf der Vorlesungen mußte ich alsbald erkennen, daß Schelling dieses Problem ganz anders faßte, als ich, daß er die Mängel des Theismus und Pantheismus in etwas ganz Anderem erblickte, als ich, und daß sein Drittes, obzwar wirklich ein Drittes, weil weder bloßer Theismus, noch bloßer Pantheismus, — doch eben so wenig wissenschaftlich haltbar sei, wie jene beiden einander entgegengesetzten Richtungen des Theismus und Pantheismus selbst.

Das ganze bisherige Gottesbewußtsein der Menschheit, — dies läßt sich nicht leugnen, — ging in die beiden entgegen-

gesetzten, einander wie Süd und Nord fliehenden Richtungen des Theismus und Pantheismus auseinander, und diese beiden Richtungen vertheilten sich nicht etwa so an die Menschheit, daß der Theismus nur den Religionen, der Pantheismus nur den Philosophien zugefallen wäre. Vielmehr giebt es eben so pantheistische wie theistische Religionen, und anderseits eben so theistische wie pantheistische Philosophien. Der Gegensatz zwischen Theismus und Pantheismus ist also weit schärfer, als der zwischen Religion und Philosophie, da in jeder der beiden letztern jene beiden entgegengesetzten Richtungen des Gottesbewußtseins vorkommen. Der Unterschied zwischen Religion und Philosophie ist ganz anderer Art. Diese beiden unterscheiden sich nicht dem Inhalt, sondern nur der Form nach. Denn entweder Theismus oder Pantheismus kann der gleiche Inhalt der Religion und Philosophie sein, aber in anderer Form tritt der religiöse, in anderer der philosophische Theismus auf, in anderer Form der religiöse und wieder in anderer der philosophische Pantheismus.

Es scheint mir hier der schickliche Ort zu sein, über den Unterschied zwischen Religion und Philosophie überhaupt etwas Näheres zu sagen. In dem Labyrinthe der gegenwärtigen Streitigkeiten über Religion und Philosophie bedarf es eines Ariadnefadens, um sich aus demselben wieder herauszufinden. Schelling hat in seiner ersten Vorlesung ganz richtig gesagt: „Nur tiefe Unerfahrenheit könnte sich einbilden, daß die Welt bereit sei, jedes Resultat, das man ihr als Ergebniß gründlicher und strenger Wissenschaft versichert und darstellt, jedes Resultat ohne Unterschied sich auflegen zu lassen. Wäre dem so, so müßte sie nach Umständen z. B. auch einer wesentlich unsittlichen, oder selbst die Grundlagen der Sittlichkeit in sich aufhebenden Lehre sich unterwerfen. Dies erwartet aber Niemand von ihr, und es ist noch kein Philosoph erfunden worden, der ihr dies zugemuthet hätte. Was nun aber in Bezug auf das Sittliche jeder zugesteht, das muß auch von allen andern, das menschliche Leben zusammenhaltenden Ueberzeugungen, also vorzüglich von den religiösen gelten. Keine Philosophie, die auf sich etwas hält, wird zugestehen, daß sie in Irreligion ende."

Die Philosophie ist reine Theorie, die Religion hingegen dient dem praktischen Bedürfniß des Menschen. (Vergl. Herbart's Encyklop. 4. Cap. von dem Bedürfniß der Religion,

unstreitig das Beste, was je ein Philosoph über diesen Gegenstand gesagt hat.) Könnte sich nun aber das wahre praktische Bedürfniß des Menschen so weit von den Resultaten einer strengen, unbestochenen Theorie entfernen und so ganz entgegengesetzte Resultate fordern, daß entweder die Theorie nur auf Kosten der Befriedigung des praktischen Bedürfnisses, oder dieses nur auf Kosten der Theorie sich festhalten ließe, so wäre ein unheilbarer Riß im ganzen menschlichen Wesen, das eben so auf's Handeln, wie auf's Erkennen angelegt ist. Forderte also, um dies gleich an den drei Hauptideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu erläutern, das praktische Bedürfniß des Menschen einen persönlichen, außerweltlichen Gott, ferner eine Freiheit, die die Möglichkeit des Gegentheils einschließt, und endlich eine individuelle Unsterblichkeit, während dagegen die strenge, unbestochene Theorie lehrte, daß weder jener Gott, noch diese Freiheit und Unsterblichkeit sich wissenschaftlich erweisen läßt: so bliebe dem armen zerrissenen Menschengeist, um die ihm nothwendige Ruhe und innere Einheit herzustellen, nichts übrig, als entweder sein Wissen zu betäuben und zu dem Glauben an Das, woran er theoretisch zweifelt, seine Zuflucht zu nehmen: oder umgekehrt sein praktisches Bedürfniß zu mortificiren und dagegen seinem Wissen freien Lauf zu lassen. Jenes würde bei vorherrschend praktischen, dieses bei vorherrschend theoretischen Naturen geschehen, ohne daß darum, durch diese Mortification des einen oder andern wesentlichen Theiles, eine wahrhafte Versöhnung zu Stande käme, da in einer solchen beide gleich berechtigte Parteien zu ihrem Rechte kommen müssen.

Wahrhafte Einheit und Friede des Geistes mit sich ist nur, wo die praktischen Forderungen nicht den theoretischen Resultaten, noch diese jenen widersprechen. Diese innere Einheit zu erlangen, ist das höchste Ziel des Geistes, durch sein Wissen nicht zu einem unsittlichen Wollen, durch seinen Willen nicht zu einem unwahren Wissen verleitet zu werden.

So wenig aber das Wahre und Gute an sich einander widersprechen können: eben so wenig das Wissen der Wahrheit dem Wollen des Guten. Eine wahre Theorie kann einer wahren Praxis, und eine wahre Praxis einer wahren Theorie nicht widersprechen. Du kannst praktisch nicht eines andern Gottes, einer andern Freiheit, einer andern Unsterblichkeit bedürfen, als welche die wahre Theorie Dich kennen

lehrt, und du kannst keinen andern Gott, keine andere Freiheit, keine andere Unsterblichkeit als die wahre erkennen, als welche dein wahrhaft praktisches Bedürfniß oder die praktische Vernunft fordert. Theoretische und praktische Vernunft sind doch beide Vernunft, theoretische und praktische Wahrheit sind beide Wahrheit, können also nur zwei verschiedene Formen einer und derselben Vernunft, einer und derselben Wahrheit sein.

Welches von beiden soll nun aber den Maßstab abgeben, an dem die Wahrheit des andern zu messen ist? Soll man von der als wahr erkannten Theorie ausgehen und darnach die Wahrheit praktischer Forderungen beurtheilen, oder umgekehrt von den als sittlich erkannten praktischen Forderungen und daran die Wahrheit der Theorie messen? Wenn man diesen Weg wählt, eines von beiden zum Maßstab des andern zu machen, so ist eine große Schwierigkeit diese, daß keine Bürgschaft für die Wahrheit der Theorie oder der Praxis, von der man ausgeht, vorhanden ist. Die Wahrheit der Theorie kann nur durch ihre Uebereinstimmung mit den praktischen Forderungen, die Wahrheit dieser aber wieder nur durch Uebereinstimmung mit den theoretischen Resultaten verbürgt werden. Wir sind also hier in einem Zirkel, wo uns jedes an das andere verweist; d. h. keines für sich kann das andere bewahrheiten, sondern sie müssen sich beide gegenseitig bewahrheiten. Die theoretische Vernunft muß sich rücksichtslos, ohne sich durch praktische Forderungen bestechen zu lassen, in sich ausbilden, und eben so die praktische Vernunft. Stimmen dann beide überein, so bewahrheiten sie sich gegenseitig; stimmen sie aber nicht überein, so irrt entweder die theoretische oder die praktische Vernunft. Erklärt z. B. die theoretische Vernunft die Todesstrafe für unvernünftig, die praktische hingegen für vernünftig, so irrt entweder jene oder diese. Welche von beiden nun irre, muß durch eine erneuerte strenge Prüfung, durch genaues Erwägen der beiderseitigen Gründe ermittelt werden. Eben so ist es mit Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Lehrte mich z. B. die praktische Vernunft, daß ich anders handeln soll, als ich handele, daß ich also auch anders muß handeln können, daß ich also frei sein muß; die theoretische Vernunft hingegen lehrte mich, daß ich nicht anders handeln kann, daß ich also nicht frei bin: so irrt entweder diese oder jene. Lehrte mich die praktische Vernunft, daß ich individuell unsterblich sein muß, die theoretische hin-

gegen, daß ich **nicht** individuell unsterblich bin: so irrt entweder diese oder jene. Endlich, was die Idee **Gottes** betrifft, lehrte mich die praktische Vernunft, daß ein **persönlicher** Gott **außer** und **über** der Welt sein muß, die theoretische hingegen, daß ein solcher Gott eine Chimäre ist: so irrt entweder diese oder jene.

In den Religionen nun richtet sich durchgehends die Theorie nach den praktischen Bedürfnissen des Menschen, denn die Religionen sind eben weiter nichts, als aus den praktischen Bedürfnissen abgeleitete Theorien, zur Ergänzung des praktischen Bedürfnisses erzeugt. Aber dieser einseitige Ausgangspunkt von dem einen der beiden gleich wesentlichen Momente ist schon als falsch erwiesen worden. Denn wer bürgt dafür, daß diese praktischen Bedürfnisse die **wahren** sind? Wo zwei Momente **gleich wesentlich** sind, müssen sie sich beide **gegenseitig** bewahrheiten. Weil ich eines persönlichen Gottes außer und über der Welt **bedarf**, — **ist** er darum schon? Weil ich einer individuellen Fortdauer **bedarf**, — **ist** sie darum schon? Weil ich einer Freiheit, die ein **Anderskönnen** ist, **bedarf**, — **habe** ich sie darum auch schon? — Sind nicht vielleicht diese meine Bedürfnisse **unwahre**, abnorme, krankhafte, nur von meiner eigenen Schwäche herrührende Bedürfnisse? Das praktische Bedürfniß einer Sache ist noch kein sicheres Zeichen, daß die Sache auch wirklich existirt, denn es giebt normale und abnorme Bedürfnisse; nur die **normalen** lassen auf die wirkliche Existenz der Sache schließen. Erst muß aber ermittelt werden, **welche** die gesunden, normalen Bedürfnisse sind. Daß **Millionen** dasselbe Bedürfniß theilen, ist noch kein Kennzeichen seiner **Wahrheit**. Wenn Millionen z. B. **krank** sind, so sind sie darum doch immer **krank**. Wenn eine allgemeine Seuche herrscht, so hört die Seuche wegen ihrer **Allgemeinheit** nicht auf, **Seuche** zu sein. Die Wahrheit des Christenthums aus der Befriedigung des religiösen **Bedürfnisses**, die es gewährt, beweisen, heißt es auf einen sehr schwachen Beweis stützen, da der Mohammedaner, der Jude, der Heide denselben Beweis für die Wahrheit ihrer Religionen führen können und geführt haben, da sie ihren Glauben höchst wahrscheinlich ändern würden, wenn derselbe nicht ihre praktischen Bedürfnisse befriedigte.

So wenig sich aber aus dem subjektiven Bedürfniß **als solchen** schon die **Objektivität**, die **wirkliche Existenz** der Sache beweisen läßt: eben so wenig auch die **Nichtob**-

lehrt, und du kannst keinen andern Gott, keine andere Freiheit, keine andere Unsterblichkeit als die wahre erkennen, als welche dein wahrhaft praktisches Bedürfniß oder die praktische Vernunft fordert. Theoretische und praktische Vernunft sind doch beide Vernunft, theoretische und praktische Wahrheit sind beide Wahrheit, können also nur zwei verschiedene Formen einer und derselben Vernunft, einer und derselben Wahrheit sein.

Welches von beiden soll nun aber den Maßstab abgeben, an dem die Wahrheit des andern zu messen ist? Soll man von der als wahr erkannten Theorie ausgehen und darnach die Wahrheit praktischer Forderungen beurtheilen, oder umgekehrt von den als sittlich erkannten praktischen Forderungen und daran die Wahrheit der Theorie messen? Wenn man diesen Weg wählt, eines von beiden zum Maßstab des andern zu machen, so ist eine große Schwierigkeit diese, daß keine Bürgschaft für die Wahrheit der Theorie oder der Praxis, von der man ausgeht, vorhanden ist. Die Wahrheit der Theorie kann nur durch ihre Uebereinstimmung mit den praktischen Forderungen, die Wahrheit dieser aber wieder nur durch Uebereinstimmung mit den theoretischen Resultaten verbürgt werden. Wir sind also hier in einem Zirkel, wo uns jedes an das andere verweist; d. h. keines für sich kann das andere bewahrheiten, sondern sie müssen sich beide gegenseitig bewahrheiten. Die theoretische Vernunft muß sich rücksichtslos, ohne sich durch praktische Forderungen bestechen zu lassen, in sich ausbilden, und eben so die praktische Vernunft. Stimmen dann beide überein, so bewahrheiten sie sich gegenseitig; stimmen sie aber nicht überein, so irrt entweder die theoretische oder die praktische Vernunft. Erklärt z. B. die theoretische Vernunft die Todesstrafe für unvernünftig, die praktische hingegen für vernünftig, so irrt entweder jene oder diese. Welche von beiden nun irre, muß durch eine erneuerte strenge Prüfung, durch genaues Erwägen der beiderseitigen Gründe ermittelt werden. Eben so ist es mit Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Lehrte mich z. B. die praktische Vernunft, daß ich anders handeln soll, als ich handele, daß ich also auch anders muß handeln können, daß ich also frei sein muß; die theoretische Vernunft hingegen lehrte mich, daß ich nicht anders handeln kann, daß ich also nicht frei bin: so irrt entweder diese oder jene. Lehrte mich die praktische Vernunft, daß ich individuell unsterblich sein muß, die theoretische hin-

gegen, daß ich nicht individuell unsterblich bin: so irrt entweder diese oder jene. Endlich, was die Idee Gottes betrifft, lehrte mich die praktische Vernunft, daß ein persönlicher Gott außer und über der Welt sein muß, die theoretische hingegen, daß ein solcher Gott eine Chimäre ist: so irrt entweder diese oder jene.

In den Religionen nun richtet sich durchgehends die Theorie nach den praktischen Bedürfnissen des Menschen, denn die Religionen sind eben weiter nichts, als aus den praktischen Bedürfnissen abgeleitete Theorien, zur Ergänzung des praktischen Bedürfnisses erzeugt. Aber dieser einseitige Ausgangspunkt von dem einen der beiden gleich wesentlichen Momente ist schon als falsch erwiesen worden. Denn wer bürgt dafür, daß diese praktischen Bedürfnisse die wahren sind? Wo zwei Momente gleich wesentlich sind, müssen sie sich beide gegenseitig bewahrheiten. Weil ich eines persönlichen Gottes außer und über der Welt bedarf, — ist er darum schon? Weil ich einer individuellen Fortdauer bedarf, — ist sie darum schon? Weil ich einer Freiheit, die ein Anderskönnen ist, bedarf, — habe ich sie darum auch schon? — Sind nicht vielleicht diese meine Bedürfnisse unwahre, abnorme, krankhafte, nur von meiner eigenen Schwäche herrührende Bedürfnisse? Das praktische Bedürfniß einer Sache ist noch kein sicheres Zeichen, daß die Sache auch wirklich existirt, denn es giebt normale und abnorme Bedürfnisse; nur die normalen lassen auf die wirkliche Existenz der Sache schließen. Erst muß aber ermittelt werden, welche die gesunden, normalen Bedürfnisse sind. Daß Millionen dasselbe Bedürfniß theilen, ist noch kein Kennzeichen seiner Wahrheit. Wenn Millionen z. B. krank sind, so sind sie darum doch immer krank. Wenn eine allgemeine Seuche herrscht, so hört die Seuche wegen ihrer Allgemeinheit nicht auf, Seuche zu sein. Die Wahrheit des Christenthums aus der Befriedigung des religiösen Bedürfnisses, die es gewährt, beweisen, heißt es auf einen sehr schwachen Beweis stützen, da der Mohammedaner, der Jude, der Heide denselben Beweis für die Wahrheit ihrer Religionen führen können und geführt haben, da sie ihren Glauben höchst wahrscheinlich ändern würden, wenn derselbe nicht ihre praktischen Bedürfnisse befriedigte.

So wenig sich aber aus dem subjektiven Bedürfniß als solchen schon die Objektivität, die wirkliche Existenz der Sache beweisen läßt: eben so wenig auch die Nichtob-

jektivität, die Nichtexistenz, wie Einige annehmen, die da meinen, die Nichtobjektivität, die Nichtexistenz eines Gottes bewiesen zu haben, wenn sie nachgewiesen haben, daß derselbe subjektives Bedürfniß ist. Eine Religion ist damit allein noch nicht gestürzt, daß man nachweist, der Gott dieser Religion ist subjektives Bedürfniß. Sonst könnte man auf diese Weise auch die Nichtexistenz der Sonne, die Nichtexistenz von Speise und Trank und überhaupt die Nichtexistenz aller sinnlichen Objekte beweisen, denn auch diese sind subjektives Bedürfniß des Auges, Ohres, Geschmackes u. s. w. Aber eben weil man aus dem Bedürfniß als solchen nicht die Existenz beweisen kann, kann man auch nicht die Nichtexistenz daraus beweisen. Denn es kommt alles darauf an, daß das Bedürfniß ein wahres, naturgemäßes, gesundes, normales sei. Aus dem Bedürfniß des Auges nach Licht läßt sich die Existenz des Lichtes beweisen, weil jenes Bedürfniß ein wahres, gesundes, normales Bedürfniß des Auges ist *).

Anstatt also die Wahrheit eurer Religionslehren an euerm praktischen Bedürfniß zu messen, forschet vielmehr vor allen Dingen nach der Wahrheit eures praktischen Bedürfnisses, seid kritisch gegen euch selbst, strenge Richter über euch selbst. Bedürfet ihr eines wunderthuenden Christus zum Erlöser, so forschet vor allen Dingen, ob dieses Bedürfniß ein wahres ist. Die Juden bedurften eines eifrigen, strafenden, rächenden Gottes, der ihr Volk bevorzugte, sie zum auserwählten Volk Gottes machte, und nahmen deshalb die Existenz dieses Gottes an. War aber ihr Bedürfniß ein wahres? — Der den Erlöser in sich fühlende und erfahrende Mensch wird keines äußern, wunderthuenden Erlösers bedürfen, und daher auch nicht an die Existenz eines solchen glauben. Das kosmopolitische Volk, das sich als ein Glied der Völkerfamilie erkennt, das nicht selbstsüchtig sich vor andern bevorzugt glaubt und nicht eines eifersüchtigen, strafenden und rächenden Gottes, sondern eines Gottes, der der liebevolle Vater aller Menschen ist, bedarf, wird nicht an die Existenz eines jüdischen Nationalgottes, sondern an die Existenz des christlich kosmopolitischen Gottes glauben.

---

*) Vergl. was ich in meinen „Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie" S. 351. über Bedürfniß und Widerstand als die einzigen Kriterien der wirklichen Existenz äußerer Objekte, zur Widerlegung des die Realität der Außenwelt leugnenden Idealismus, gesagt habe.

Um nun auf unsere drei Ideen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit zurückzukommen, so frägt sich, welches Gottes, welcher Freiheit und welcher Unsterblichkeit bedarf der wahre, gesunde, kräftige, normale Mensch? Die, deren dieser bedarf, können den Resultaten einer strengen, unbestochenen Theorie gewiß nicht widersprechen. Oder umgekehrt: welchen Gott, welche Freiheit und welche Unsterblichkeit lehrt eine wahre, strenge, unbestochene, wissenschaftliche Theorie? Die, welche diese lehrt, können den wahren praktischen Bedürfnissen, der praktischen Vernunft des gesunden, starken, normalen, wahrhaften Menschen nicht widersprechen.

Wir wollen Letzteres beweisen: 1. Die theoretische Vernunft lehrt, daß außer dem Universum Nichts ist, daß Alles im Universum beschlossen ist. Die göttlichen Kräfte und Wesenheiten sind nach ihr in der Welt, das Göttliche ist immanent, denn selbst die Transcendenz, die man fordert, daß nämlich nicht blos blind und bewußtlos wirkende Kräfte, sondern auch ein selbstbewußt und seiner selbst mächtig, gleichsam als ruhendes, betrachtendes Auge, über dem Prozeß der wirkenden Ursachen schwebendes Wesen — kurz, daß nicht blos Natur, sondern auch Geist sei, — auch diese Transcendenz ist in der Welt, im menschlichen Geiste, verwirklicht, denn der menschliche Geist erhebt sich in der Welt über die Welt, und man braucht also nicht aus der Welt herauszugehen, um jene Transcendenz zu finden. Einheit, Unendlichkeit, Selbstbewußtsein, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, Allmacht, Allwissenheit, Ewigkeit und Allgegenwart, kurz was immer für Eigenschaften dem persönlichen außerweltlichen Gott zugeschrieben werden — freilich im Widerspruch mit der Endlichkeit und Beschränktheit, die einem persönlichen, außerhalb befindlichen Wesen nothwendig ankleben —: alle diese findet die wahre Theorie in der Welt wirklich und gegenwärtig. Bedarf nun die praktische Vernunft noch, daß die göttlichen Kräfte und Wesenheiten, daß die göttliche Substanz und das göttliche Bewußtsein in einer oder in drei Personen außer der Welt wirklich sei, wenn die theoretische gefunden hat, daß sie in der Welt wirklich sind? Die praktische Vernunft bedarf wohl, daß überhaupt die göttlichen Kräfte sind und wirklich sind, d. h. daß sie wirken: aber daß sie außer der Welt seien und von Außen herein wirken, bedarf sie wahrlich nicht. Eines Erlösers und Retters, eines Gesund- und Seligmachers bedarf gewiß die Welt: aber daß der Σωτηρ außerhalb sei, bedarf

sie nicht. Die Annahme, daß er außerhalb ist, entspringt nur daher, daß man ihn inwendig nicht findet und erfährt. Natürlich, wenn man des Seienden, des ὀντως ὀν, des Substantiellen, Kräftigen, Schaffenden, Erhaltenden und Regierenden bedarf, und es nicht in der Welt findet, muß man es außer ihr suchen. Wer aber innerhalb Alles hat, was er braucht, der nimmt nicht nach Außen seine Zuflucht.

2. Was die Freiheit betrifft, so lehrt die Theorie, daß jedes Wesen und folglich auch der Mensch seinem Wesen, seiner Natur, seinem spezifischen Charakter gemäß handelt und nicht anders handeln kann, daß er also zwar frei in seinem Wesen, aber nicht von seinem Wesen ist. Das Wesen ist aber unveränderlich. So lange daher das Wesen dauert, so lange folgen aus ihm nothwendig diese Erscheinungen und keine andere. Wie der Mensch ist, so muß er handeln. Wie nun, widersprechen dem die wahren, die sittlich praktischen Bedürfnisse? Auf den ersten, oberflächlichen Anblick scheint es so, denn das Sittengesetz mit seinem kategorischen Imperativ sagt: Du sollst anders handeln, als du handelst; die theoretische Vernunft dagegen sagt: Du kannst nicht anders. Doch der Widerspruch ist nur scheinbar. Denn die Theorie sagt nur: Du kannst nicht anders, als dein Wesen es mit sich bringt, denn dein Wesen ist unveränderlich. Es müßte also erst ausgemacht werden, daß die Handlungen, welche das Sittengesetz verdammt, nothwendige Folgen des Wesens eines Menschen sind, daß z. B. der Dieb das Stehlen nicht lassen kann, weil sein Wesen, seine Natur eine spitzbübische ist. Dann hätte allerdings das Sittengesetz an ihn keinen Anspruch, so wenig als an den Fuchs, daß er den Hühnern nicht nachstellen soll. Da aber, wie Jeder innerlich erfahren kann, das eigentliche Wesen des Menschen im geistigen, inwendigen, sittlichen Leben besteht, da Jeder sich unfrei fühlt, wenn er dem Sittengesetz zuwider lebt, so fällt jener Widerspruch weg.

3. Ueber die Unsterblichkeit lehrt die theoretische Vernunft, daß zwar die Kräfte, die Substanzen der Dinge ewig sind, aber nicht, was an den Dingen nur Organ, nur Werkzeug derselben ist, also nicht die Erscheinungen. Bedarf aber der wahre, gesunde, starke, unselbstsüchtige, nicht den Geist zum gehorsamen Diener seines lieben Ich erniedrigende, sondern dieses in den Dienst des Geistes stellende Mensch, der Mensch, der den Blick nur auf das Substantielle, Wesentliche, Seiende, Kräftige, nicht auf das Accidentelle, Erscheinende, Dienende richtet: bedarf dieser

eine andere Unsterblichkeit, als die seiner Substanz, seiner wesentlichen Kraft, des Objektiven in ihm, d. i. des Geistes? Daß der Unsterblichkeitsglaube kein Hebel der Sittlichkeit, der wahrhaften Tugend sei, ist längst anerkannt. Hier ist nur noch zu bemerken, daß der Unglaube an individuelle, subjektive Unsterblichkeit den Glauben an objektive, wesentliche, substantielle Unsterblichkeit nicht aufhebt, und nur letzterer thüt uns Noth. Nur der Glaube an die Ewigkeit des an sich Ewigen, des Wesentlichen, Substantiellen, — denn wenn wir auch das Wahre, Gute und Schöne für vergänglich hielten, würden wir uns nicht angetrieben fühlen, dauernd darnach zu streben, — nicht der Glaube an die ewige Dauer des an sich Vergänglichen, Nichtigen, thut uns Noth.

Religion ist und wird immer sein, so wie Philosophie ist und immer sein wird, so lange es Menschen giebt. Die Religion ist für den Geist, was Speise und Trank für den Leib, — ein nothwendiges Bedürfniß zu seiner Selbsterhaltung und Erbauung. Einen Gott muß Jeder haben. Ohne einen Gott, ohne die Verehrung und Anbetung eines höchsten Wesens hat das Leben keinen Halt. Nur

Wo man verzweifelt,
Da ist kein Gott,
Und wo kein Gott ist
Mag ich nicht länger leben,

sagt Göthe, wenn ich nicht irre, in seinem Epimenides. Also nur, wo man verzweifelt, da ist kein Gott. Der Satz läßt sich aber auch umkehren: Wo kein Gott ist, da verzweifelt der Mensch.

Doch damit ist noch wenig zugestanden, daß man anerkennt, Religion überhaupt, ein Gott überhaupt müsse sein, um das Leben zu tragen, so wie Speise und Trank ein nothwendiges Bedürfniß des Leibes sei. Denn so wie es — auch hier paßt das Gleichniß von Speise und Trank wieder — normale Leibesbedürfnisse giebt, denen gesunde, wenn auch vielleicht minder wohlschmeckende Nahrung entspricht, und wiederum krankhafte, abnorme Bedürfnisse oder Gelüste des Leibes, die nur in höchst ungesunder, wenn auch noch so wohlschmeckender Nahrung Befriedigung finden: ganz eben so giebt es normale Bedürfnisse des Geistes und Gemüthes, denen gesunde, nahrhafte, wenn auch vielleicht wegen ihrer Strenge minder wohlschmeckende geistige Kost entspricht, und anderseits krankhafte,

abnorme Bedürfnisse und ihnen gemäß höchst nachtheilige, der geistigen Gesundheit verderbliche, nur den psychischen Gelüsten schmeichelnde Lehren in übrigens vielleicht gesunden Religionen. Denn wer möchte z. B. verkennen, daß Mohammed's Paradies und überhaupt die sinnlichen oder ästhetischen Ausmalungen des herrlichen, genußreichen, seligen Lebens nach dem Tode in den meisten Religionen, welche Unsterblichkeit lehren, von dieser Art sind?

In allen Religionen ist mehr oder weniger tiefe, erhabene Wahrheit mit craßem Irrthum und Aberglauben vermischt, hohe Weisheit und reine Sittlichkeit mit großer Thorheit und Unlauterkeit. Das Christenthum selbst macht hiervon keine Ausnahme. Denn die Religionen tragen ganz das Gepräge der menschlichen Natur an sich, deren Erzeugniß sie sind. Und vereinigt nicht auch die menschliche Natur jene Gegensätze in sich? Man schlage nur einmal die Bibel alten oder neuen Testaments auf und lese unbefangen, so wird man diese Ansicht bestätigt finden. Welch ein schroffer Gegensatz ist besonders in allen Religionen zwischen der Dogmatik und Moral! Hebt jene mit ihren Consequenzen nicht oft geradezu die Vorschriften dieser auf, z. B. in der christlichen Dogmatik die Lehre von der Prädestination *) und von der Erlösung durch das Blut Christi, die moralische Forderung der Selbstverleugnung, welche die einzige Cardinaltugend der christlichen und aller wahren Moral überhaupt ist? Selbstverleugnung, Selbstbeherrschung, Selbstüberwindung erfordert ja eigene und zwar höchste, intensivste, concentrirteste Kraft des Geistes. Keine Herrschaft ist schwerer, als die Selbstherrschaft. Jeder äußere Feind ist ein Zwerg gegen diesen Riesen, den innern Feind. Wo es gilt, die Schlange, die jeder in seinem eignen Busen trägt und nährt, zu erdrücken, um von ihrer Last befreit ein neues, wiedergebornes Leben zu athmen: wahrlich da bedarf es des Zusammennehmens der höchsten geistigen Kräfte, der innersten und tiefsten Sammlung, um den Sieg zu erringen. Mit einem Warten auf die göttliche Gnade, von der es noch dazu ungewiß ist, ob sie uns dazu prädestinirt oder nicht vielmehr zu Gefäßen ihres Zorns

*) Ueber dieses, durch alle Künste der Exegese aus Röm. 9, 15—23 nicht wegzubringende, die unwürdigste Vorstellung von Gott enthaltende und der christlichen Lehre, daß Gott die Liebe ist, widersprechendste Dogma hat Schelling ganz geschwiegen, obgleich er doch sonst überall den Apostel Paulus so hoch stellt, und dessen Aussprüche so gewissenhaft kommentirt.

erwählt habe, ist es hier nicht gethan, und eben so wenig mit dem Vertrauen auf das Blut und die Wunden des Heilands. Wie neben solchen dogmatischen Lehren überhaupt noch eine Moral, eine Sittenlehre bestehen kann, welche doch mit ihren kategorisch imperativischen Formen, mit ihrem strengen: du sollst! sich an die menschliche Freiheit richtet, nur die eigene innere freie Kraft zum Guten im Menschen aufrütteln will, — das ist nicht einzusehen. Aber wie die menschliche Natur überhaupt den Widerspruch in sich trägt, so auch die Religionen, diese getreuen Abdrücke der menschlichen Natur. Der Mensch ist in den Religionen nicht das Ebenbild Gottes, sondern umgekehrt die Götter sind die Ebenbilder des Menschen. Denn wie der Vater, so der Sohn. Der Vater der Religionen aber ist die menschliche Natur.

Nichts ist daher unthunlicher, als eine Religion ganz zu verwerfen, oder ganz anzunehmen, eben so wie es unthunlich ist, die menschliche Natur ganz zu verdammen oder ganz selig zu preisen. Wie der Mensch in seiner Natur Ewiges und Vergängliches, Hohes und Niedriges, Würdevolles und Unwürdiges, Wahres und Falsches, Reines und Unreines, Wesentliches und Unwesentliches vereinigt, so auch die Religionen, die Erzeugnisse der menschlichen Natur. Die Religionen bedürfen daher desselben Läuterungsprozesses, wie der Mensch selbst, oder vielmehr: mit dem Menschen selbst läutern sich in der Geschichte auch die Religionen, aber aufhören kann Religion niemals.

Warum verehren wir nicht mehr die Götter der Heiden? Weil wir selbst Andere geworden sind, weil wir selbst weder ideell, noch reell, weder innerlich noch äußerlich das mehr sind, was jene waren. Andere Zeiten, andere Sitten und Religionen. Die Geschichte der Religionen ist Entwickelungsgeschichte der Menschheit, nicht Göttergeschichte, auch nicht, wie Leßing es faßt, Erziehung, sondern Entwickelung des Menschengeschlechts.

Die Religionen sind also allerdings etwas Subjektives, Menschliches — die Theologie ist, wie Feuerbach sagt, Anthropologie — aber darum sind sie doch nichts Unreelles, Unwirkliches, ihr Inhalt ist vielmehr der reellste, wirklichste von der Welt. Ihr Inhalt ist die menschliche Natur in ihrer Entwickelung, und diese ist doch wahrlich etwas Wirkliches. Die Götter sind, aber sie sind nicht draußen, weder oben im Olymp, noch unten im Tartarus, weder im Himmel,

noch in der Hölle, sondern inwendig im Menschen, in Geist und Gemüth, in Sinn und Verstand *). Die Götter sind die das Innere des Menschen ergreifenden und bewegenden Mächte, denn:

> Im Innern ist ein Universum auch,
> Daher der Völker löblicher Gebrauch,
> Daß Jeglicher das Beste, was er kennt,
> Er Gott, ja *seinen* Gott benennt,
> Ihm Himmel und Erde übergiebt,
> Ihn fürchtet und wo möglich liebt. (*Göthe.*)

Uranos, Kronos, Zeus, Demeter und Persephone, Pan nebst den Faunen und Satyrn, Dionysos, Nemesis u. s. w. *sind*, sie sind *wirkliche, reelle* Mächte, aber nicht *äußere, jenseitige Persönlichkeiten*, sondern der Welt *immanente Mächte und Kräfte*. Wenn *Schiller* daher in den Göttern Griechenlands klagt, daß die schöne Götterwelt des Olymp zerstoben, so durfte er freilich als Dichter, dem die *schöne Form* das Höchste ist, darüber klagen, denn die *Form*, die Hülle, ist freilich zerfallen, wie es überhaupt das Schicksal der *Formen*, auch der schönsten ist, äußerlich zu vergehen. Aber der *Stoff*, der *Inhalt* jener Götter, so weit er ein *reeller* war, ist geblieben und wird immer bleiben. Denn nichts Reelles, Wirkliches, Substantielles kann zu Grunde gehen. Aller Wechsel ist nur Wechsel der *Formen*.

Wahre Religion kann von *wahrer* Philosophie nicht dem *Inhalt*, sondern nur der *Form* nach unterschieden sein. Denn die Wahrheit ist nur *eine*; Wahrheit kann von Wahrheit nicht verschieden sein. Hiernach beurtheilt sich *Hegel's* Satz, der von *Feuerbach* angegriffen worden, daß Religion und Philosophie sich nicht dem *Inhalt*, sondern nur der *Form* nach unterscheiden. Dieser Satz ist nur wahr in dem Sinne, daß *wahre* Religion von *wahrer* Philosophie sich nicht dem Inhalt, sondern nur der Form nach unterscheidet, dahingegen *falsche* Religion von *wahrer* Philosophie sich nicht blos der *Form*, sondern auch dem *Inhalte* nach unterscheidet. Was in Religionen *unwahr* ist, ist nicht etwa blos eine andere *Form* der Wahrheit, sondern ist ein anderer *Inhalt*. Denn eine blos veränderte, modificirte *Form* der Wahrheit hebt die *Wahrheit* nicht auf.

---

*) So auch das Reich Gottes, „es kommt nicht mit äußerlichen Geberden; man wird auch nicht sagen: siehe hier, oder da ist es; denn sehet, das Reich Gottes ist *inwendig* in euch."

In der Kunst, z. B. in der Poesie, existirt die Wahrheit in einer anderen Form, als in der Philosophie, und doch kann es derselbe tiefe und wahre Inhalt sein, der in beiden existirt, ja es giebt Dichtungen, die weit tiefere Wahrheit enthalten, als manche philosophische Systeme. Dichtung und Wahrheit schließen also einander keineswegs aus, aber eben so wenig Religion und Philosophie. Es ist also klar, daß in verschiedenen Formen dennoch gleicher Inhalt existiren kann. Schelling's neue Philosophie ist auch stellenweise nur eine philosophische Dichtung, hört sich stellenweise ganz wie ein Mythus an, aber demungeachtet enthalten diese Stellen die tiefste Wahrheit.

Von solchen Formen aber, die ein und denselben Inhalt blos modificiren, sind freilich diejenigen wohl zu unterscheiden, die ihn alteriren, die ihn zu einem ganz andern machen, ihn völlig verkehren. So liegt dem Irrthum zwar auch Wahrheit zu Grunde, es giebt keinen absoluten Irrthum; aber der Irrthum ist die entstellte, verkehrte Wahrheit. Eben so ist es auch mit dem Bösen im Gegensatz zum Guten, und mit dem Häßlichen im Gegensatz zum Schönen. Es giebt nichts absolut Böses, sondern die Elemente, die Stoffe, die Kräfte, die im Bösen wirken, sind an sich gut und positiv, aber ihr Verhältniß ist ein völlig verkehrtes, und durch dieses verkehrte Verhältniß wirken sie negativ, zerstörend. Hat nicht der böse Mensch dieselben wesentlichen, den Menschen constituirenden Elemente in sich, als der gute? gehört nicht auch er zur menschlichen Gattung, zum Begriff des Menschen? Und dennoch ist er böse und entspricht nicht der Idee des Menschen, weil er jene wesentlichen Elemente der menschlichen Natur nicht in dem gerechten Verhältniß, nicht harmonisch, sondern disharmonisch in sich vereinigt. Mit dem Häßlichen, dem Schönen gegenüber, verhält es sich nicht anders. Eine Karrikatur enthält dieselben wesentlichen Theile und Glieder, als ein schöne Gestalt, aber jene in Mißverhältniß, in Disproportion, diese in dem schönsten Maaße.

Was also in der Religion wahr ist, muß es auch in der Philosophie sein, z. B. im Christenthum die tiefe Erkenntniß des Gegensatzes von Geist und Fleisch in der menschlichen Natur, wie sie durch das ganze neue Testament hindurchgeht; die Einsicht, daß nur das Leben im Geist, das inwendige, aus der Peripherie in das Centrum zurückgeführte Leben, das wahre, wesentliche und darum freie Leben

des Menschen ist. Diese tiefe, auf der innersten Erfahrung beruhende Erkenntniß und die darauf gebaute Sittenlehre mit ihrer Cardinaltugend, der Selbstverleugnung, ist das einzig Bleibende und Unvergängliche, ist der eigentliche Kern des Christenthums, den auch jede wahre Philosophie in sich aufnehmen muß, wenn sie nicht zu demselben Resultate schon aus sich selbst gekommen ist. Vergänglich hingegen ist die christliche Dogmatik; diese wird früher oder später sinken, wie sie vor dem wissenschaftlichen Bewußtsein und dem Bewußtsein der Gebildeten dieser Zeit bereits gesunken ist. Was Schelling daher in Uebereinstimmung mit jener wahren und tiefen christlichen Erkenntniß vom Gegensatz des Geistes und der Materie sagte, seine meisterhafte Darstellung des Kampfes dieser beiden Potenzen, der stufenweise durch das ganze Universum hindurchgeht, und dessen wahre Lösung nicht die Vernichtung der Materie, sondern die Verinnerlichung derselben durch den Geist ist, dies ist ewig und unvergänglich, wie das Christenthum selbst von dieser Seite. Seine Rechtfertigung der Dogmen hingegen ist völlig unwissenschaftlich, unphilosophisch, und ist noch vergänglicher, als die Dogmatik selbst. Schelling rühmte von sich, die Dogmen in ihrer ganzen Eigentlichkeit festhalten zu können; aber, auch abgesehen davon, daß auch er nur, wie Kant, Fichte und Hegel, den Dogmen, so wie der Mythologie, seine eignen philosophischen Ideen untergeschoben hat, — so ist schon das ganze Unternehmen, die Dogmatik in ihrer Eigentlichkeit wissenschaftlich begründen zu wollen, völlig unwissenschaftlich, und legt Zeugniß ab von Schelling's unphilosophischem Verfahren.

Zu den Dogmen, wie zu den Mythen, überhaupt zu den Religionen, ist das wahre wissenschaftliche Verhältniß weder dasjenige, welches ihnen die eigenen philosophischen Ideen, die man gerade hat, unterschiebt, noch dasjenige, welches sie in ihrer ganzen Eigentlichkeit rechtfertigen will, sondern einzig und allein dasjenige, welches ihre Genesis, ihre psychologische Entstehung auf der Bildungs- und Entwickelungsstufe der Menschheit, von welcher aus sie sich erzeugten, erklärt. Denn da die Religionen Erzeugnisse der menschlichen Natur sind, da sich in ihnen nur die jedesmalige Bildungs- und Entwickelungsstufe des Menschen abspiegelt, so ist der Nachweis, wie sich von diesem oder jenem Charakter und Standpunkt eines Volkes aus, unter diesen oder jenen räumlichen und zeitlichen Bedingungen, gerade diese und keine anderen religiösen Vorstel-

lungen bilden mußten, — dieser objective Beweis der Nothwendigkeit ist das einzig wissenschaftliche Verfahren in der Religionsphilosophie, sei sie Philosophie der Mythologie oder der Offenbarung, und hinfort muß jedes religionsphilosophische Werk für unwissenschaftlich erklärt werden, welches diesen Weg verläßt, wogegen jede Forschung, welche diesen Weg einschlägt, sich nicht nur um die Wissenschaft, sondern auch um die wirkliche Bildung und Veredlung des Menschengeschlechts das höchste Verdienst erwirbt, weil sie uns die innersten, geheimsten Falten der menschlichen Natur und des menschlichen Wesens aufdeckt, und uns eben so ihre starken, wie ihre schwachen Seiten kennen lehrt, jene zum Muster der Nachahmung, diese zur Verwerfung vorhaltend. Denn nirgends spricht sich das menschliche Wesen ehrlicher und offner aus, als in den Religionen, und ich muß daher auch hier wieder an das Göthe'sche Wort erinnern:

Wie Einer ist, so ist sein Gott,
Darum ward Gott so oft zu Spott.

Schelling erklärt zwar auch den mythologischen Prozeß für einen nothwendigen Prozeß des menschlichen Bewußtseins, aber bei ihm hat das einen ganz andern Sinn, wie bei uns, denn er identificirt, wodurch Unklarheit und Verworrenheit in seine ganze Exposition kommt, den Prozeß des menschlichen Bewußtseins mit dem Weltprozeß, d. h. mit dem Prozeß, durch welchen angeblich die Welt entstanden ist. Als ob der Prozeß, durch welchen die Welt entstanden ist (oder die That, durch welche die Welt da ist, wie neulich der anonyme Verfasser der „Differenz zwischen Schelling und Hegel" behauptet hat), überhaupt nur ein philosophisches Problem wäre. An der Aufgabe, dem Problem, das sich Schelling gestellt hat, beweist er schon, daß er kein entschiedener Philosoph ist. Denn wie kann Gegenstand der Philosophie, überhaupt der Wissenschaft sein, was nicht einmal Gegenstand einer möglichen, geschweige einer wirklichen Erfahrung ist. Schelling hat in seiner ersten Vorlesung gesagt: „Nichts soll durch mich verloren sein, was seit Kant für echte Wissenschaft gewonnen worden." Aber so viel sollte er doch wenigstens aus Kant gelernt haben, daß Erfahrung, äußere und innere, das alleinige Gebiet ist, von welchem die Philosophie, überhaupt die Wissenschaft, ihre Gegenstände zu beziehen hat. Sonst ist Kant umsonst da gewesen. Ich bin aber weit eher geneigt,

anzunehmen, daß Schelling's Rechtfertigung der Dogmatik in ihrer Eigentlichkeit umsonst für die Philosophie da sei, als Kant's Kritik der reinen Vernunft. Wenn man sich die Entstehung, das Werden der Welt zur Aufgabe stellt, so macht man ja schon von vorn herein eine unbewiesene Voraussetzung, nämlich daß die Welt überhaupt entstanden ist. Dies wäre aber erst zu beweisen, ein Beweis, der schwerlich einem innerhalb der Welt, auf einen Punkt des Raumes und der Zeit gestellten Menschen gelingen wird. Schelling müßte nicht Mensch sein, was er doch unleugbar ist, um uns sagen zu können, wie es vor und bei der Schöpfung der Welt zugegangen ist, und wie es nach diesem Aeon, in welchem die jetzige Welt festgehalten ist, aussehen wird. So lange er Mensch bleibt, jetzt und hier lebend, werden auch seine Ansichten über den Weltbildungsprozeß nur Hypothesen bleiben. Ein solch geschichtliches Philosophiren, wie dieses Schelling'sche, ist keine Philosophie; denn die Philosophie ist die Wissenschaft des Seienden, des Wesenhaften, des ὄντως ὄν. Der wahre Philosoph ist nur der Interpret, der Dollmetscher der wirklichen, daseienden Welt. Es ist merkwürdig, daß ein Unphilosoph, wie Jacobi, die Aufgabe der Philosophie richtig erkannte, indem er sagte: die Philosophie hat Dasein zu enthüllen und zu offenbaren. Auch hat schon Baco richtig gesagt: die Philosophie dürfe nur der Reflex der wirklichen Welt sein, d. h. nur dasselbe im Bewußtsein, was die Welt reell ist.

Wie wäre es, wenn die Welt gar nicht entstanden, sondern ewig wäre. Hätte da Schelling seine Theorie von der Weltentstehung nicht umsonst geschmiedet? Freilich, wenn man unter Welt überhaupt nur den Inbegriff alles Werdenden und Gewordenen, Entstehenden und Entstandenen, versteht, so hat man Recht: die Welt ist entstanden. Aber dann ist dieser Satz auch nur die Tautologie: das Entstandene ist entstanden. Was ist denn nun aber entstanden und was nicht, sondern unentstanden, ewig? Darum handelt es sich eben. Was ist ein Seiendes, Ewiges, Ungewordenes, Substantielles, und was nur ein Gewordenes, Gesetztes, Vergängliches, Accidentelles? Ist Alles an den Gegenständen, die uns die Erfahrung, die uns die wirkliche Welt darbietet, ein Entstandenes, Gewordenes, Gesetztes? So hat sich Schelling die Frage nicht gestellt — obgleich dies doch die einzig richtige Art ist, wie man sie stellen muß, —

sondern er setzt ohne Weiteres von der Welt im Ganzen voraus, daß sie entstanden ist, und will die Gränzen des menschlichen Bewußtseins dadurch erweitern, daß er lehrt, wie sie entstanden ist. Solche Erweiterung der Gränzen des menschlichen Bewußtseins ist freilich wohlfeil. Auf diese Art haben schon die Kosmogonien der alten Religionen die Gränzen des menschlichen Bewußtseins erweitert, z. B. die Indische, der zufolge Brahma ruhevoll ein ganzes Schöpfungsjahr im Welt-Ey saß, und am Schlusse desselben den Gedanken der Spaltung des Ey's dachte, worauf es sich zerspaltete und aus den zwei Hälften oben der Himmel, unten die Erde, und in der Mitte die bewegliche Raumerfüllung, die acht Weltgegenden und die dauernde Sammlung der Gewässer sich bildete. Schelling's Kosmogonie klingt zwar nicht so abenteuerlich, aber sie ist doch ebenfalls Kosmogonie, und Kosmogonie ist kein Vorwurf der Philosophie, der Wissenschaft, sondern der Phantasie.

Zwei Grundgebrechen sind es, an denen alle falsche Philosophie leidet:

Das erste dieser beiden Grundgebrechen nenne ich die synthetische Methode, d. i. die Methode, aus Ideen oder Principien, die durch analytisches Denken, durch Auflösung des Wirklichen in seine Elemente, in der wirklichen, realen konkreten Welt gefunden worden sind, die Welt synthetisch entstehen zu lassen, also die Welt aus dem zu deduciren, was selbst nur aus ihr deducirt worden ist. Es ist dies gerade so, wie wenn man in der Naturphilosophie die Materie aus Attraction und Repulsion construirte, als ob die Materie aus Attraction und Repulsion entstanden wäre, weil man durch analytisches Denken Attraction und Repulsion in ihr findet; oder wie wenn man die Linie aus Punkten, die Fläche aus Linien, den Körper aus Flächen entstanden sein ließe, weil sich mathematisch am Körper Flächen, an der Fläche Linien, an der Linie Punkte unterscheiden lassen.

Es läßt sich nicht leugnen, daß an den reellen, konkreten Dingen sich eine Mehrheit von Principien unterscheiden läßt, eine Materie, woraus; eine Form, was aus der Materie; eine bewegende Ursache, wodurch das Was aus dem Woraus, und endlich ein Zweck, wozu das Was von dem Wodurch aus dem Woraus gemacht ist. Aber sind diese Principien, diese vier Ursachen des Aristoteles, die der Verstand an den realen, konkreten Dingen unterscheidet, (Platon nimmt im Timäus nur drei Principien an: Gott, die Ideen und die

Materie), vor der Entstehung der wirklichen Dinge selbstständige, für sich bestehende Potenzen, durch deren Zusammentreten erst die realen konkreten Dinge werden? Giebt es also vor der Entstehung der Welt eine formlose Materie, eine immaterielle Form, eine sowohl von Materie als Form freie bewegende Ursache, und endlich einen von allen dreien freien Zweck? Die Principien lassen sich nicht nur in der Wirklichkeit nicht abgesondert darstellen, sondern auch nicht einmal so denken. So wenig sich eine formlose Materie und eine stofflose Form, eine von beiden freie zwecklose Bewegung und ein bewegungsloser Zweck reell für sich darstellen läßt, eben so wenig läßt sich das eine abgesondert vom andern denken, ein Beweis also, daß diese Principien nur Theile eines Ganzen, Bruchstücke der ganzen Sache sind. Wenn diese Principien wirklich vor der Entstehung der Welt so von einander frei und unabhängig wären, daß jedes für sich auch ohne die andern bestände, was bewegte sie denn, sich mit einander zu konkreten Dingen zu verbinden, eine solche Alliance einzugehen, und wie ist es überhaupt nur möglich, daß sie in die Einheit des konkreten Dinges zusammengehen, die Materie also der Form eine Einwirkung auf sich verstattet, die Form sich von der bewegenden Ursache handhaben läßt, und endlich alle drei dem Zwecke dienen? Es müßte ein Fünftes angenommen werden, das alle in seiner Gewalt hat und sie zu einem Ganzen vereinigt, denn alle eine Einheit machende Vielheit muß immer auf die Einheit reducirt werden. Es ist klar, daß heterogene Principien, die von einander unabhängig und selbstständig sind, einander nicht bedürfen, nach keiner gegenseitigen Ergänzung streben, und sich auch gar nicht gegenseitig ergänzen und in eine friedliche, harmonische Einheit zusammengehen können, weil sie ja einander völlig fremd sind, aus verschiedenen Welten stammen, Nichts mit einander gemein haben. Entweder sie machen eine Einheit, dann sind sie nicht Principien, oder sie sind wirklich Principien, dann können sie keine Einheit machen.

Trifft man nun aber dennoch in der realen Welt, in den konkreten Dingen verschiedene Principien vereinigt zusammen, formirte Materie und materialisirte Form, die von einer bewegenden Ursache zu einem Zweck gebildet ist, so ist klar, daß diese vier vom Verstande an den wirklichen Dingen unterschiedenen Principien nicht Urheber der Dinge, nicht wirkliche Pincipien, nicht selbstständige Agentien sind, die durch frei-

williges Zusammentreten, durch eine Alliance, gleichsam durch einen Quadrupeltraktat, die Dinge machen: sondern daß vielmehr die konkreten Dinge als Einheit der abstrakten, für sich unselbständigen Principien, das Ursprüngliche, und jene durch den Verstand abstrahirte Principien aus den konkreten Dingen abgeleitet sind. Der Verstand begeht die eigenthümliche Selbsttäuschung, daß er das aus dem Wirklichen, Ursprünglichen — und nur das Wirkliche ist das Ursprüngliche — Abgeleitete, Sekundäre für das reell Primitive hält, woraus das Wirkliche entstanden sei, während doch seine Principien vielmehr nur durch abstrahirendes Denken aus dem Wirklichen entstanden sind. Wie sollte auch Konkretes aus Abstraktem kommen können! Vielmehr kommt alles Abstrakte aus dem Konkreten, und insofern alle Theorie sich in Abstraktionen bewegt, hat Göthe Recht: Grau, theurer Freund, ist alle Theorie, grün ist nur des Lebens Baum. Die Theorie zerschlägt die wirkliche Welt in Trümmer und will sie nun aus diesen Trümmern wieder aufbauen, das geht aber nicht. Aus den chemisch zersetzten Theilen wird nimmer wieder das lebendige Ganze, woraus jene ausgeschieden sind. Die philosophisch-metaphysischen Principien der Dinge sind weiter nichts, als die abgeschiedenen Seelen der wirklichen Dinge, gleichsam im Spiritus der Metaphysik aufbewahrt, köstliche Mumien von ewiger Dauer, aber immer doch Mumien, nicht lebendige Wesen. Daher Einem in ihrer Gesellschaft, so geisterhaft, schattenhaft zu Muthe wird. — Wahre Philosophie muß wissen, was sie thut, und nicht wie jene sündigen, denen vergeben wird, weil sie nicht wissen, was sie thun. Sie muß also wissen, daß sie das Wirkliche nur analysirt, sich also nicht einbilden, daß die konkrete Welt sich aus dem Abstrakten wirklich synthesirt, wie sie es thut. Dieses synthetische Verfahren setzt ja immer das analytische, die Auflösung der wirklich vorgefundenen konkreten Welt schon voraus. Der wirkliche Anfang ist also immer das Konkrete. Dieses ist schon, ehe es die Philosophie aus den daraus abstrahirten Elementen werden läßt. Sie bleibe also bei der Analyse des vorgefundenen Synthetischen.

In der Natur werden Ideen, reale, objektive Gedanken, vom Denker entdeckt, aber wenn nun der Denker sich einbildete, die in der Welt gefundenen Gedanken seien Wesen für sich vor und außer der realen Welt gewesen, die erst durch Erzeugung eines Stoffes, einer Materie, aus sich, der sie sich eingebildet, sich materialisirt und verkörpert haben und so zu

wirklichen, konkreten Dingen geworden seien, so wäre dies eben nur eine Einbildung, denn es hieße eine Schöpfung aus Nichts, eine Wirkung ohne Ursache annehmen, da reine Gedanken keine Materie aus sich erzeugen können. Wie kann aus dem Gedanken etwas Materielles herauskommen, da er doch selbst völlig immateriell ist? Eine bloße Form erzeugt sich nie ihren Stoff, sondern setzt denselben schon voraus. Wohl kann einem schon vorhandenen Stoff eine Form eingebildet, in einer schon vorhandenen Materie der immaterielle Gedanke ausgeprägt werden, aber entstehen aus dem rein Ideellen, Immateriellen kann doch das Reelle, Materielle nie, so wenig aus der Idee eines Bildhauers der Marmor, oder aus der eines Malers Farben, Pinsel und Leinewand entstehen können. Der Begriff der Rose kann keine wirkliche Rose erzeugen.

In dieser Einsicht haben Andere die Entstehung der wirklichen Welt aus dem reinen Gedanken aufgegeben, aber dafür angenommen, die Ideen würden in einen schon vorhandenen chaotischen Stoff eingebildet, und so die Welt geschaffen. Aber woher dieser Stoff? Ein von den Ideen völlig unabhängiger, ihnen fremder, äußerer Stoff — wie kann er empfänglich sein für die ihm fremden, äußern Ideen? Könnte er dem Eindringen derselben nicht widerstehen? Zwei von einander unabhängige, selbstständige Principien, — wie kommen sie dazu, sich zu einer harmonischen Einheit zu verbinden? Müßte nicht der Stoff für die Aufnahme der Ideen empfänglich sein, wenn daraus ein Werk entstehen sollte? Kann er dies aber zufällig sein? Dann wäre die ganze Welt dem Zufall zu verdanken, wogegen sich das Nothwendigkeitsgefühl sträubt. Der Künstler freilich ist dem Zufall preisgegeben mit seinen Ideen. Fände er keinen geeigneten Stoff, so könnte er seine Ideen nicht verwirklichen. Soll nun aber die Welt eben so wie ein Kunstwerk dem zufälligen Vorhandensein eines für die Ideen geeigneten Stoffes ihren Ursprung zu verdanken haben?

Nimmermehr. Gott, sagen Andere, der die Idee der Welt in sich trug, schuf auch die zu ihrer Aufnahme geeignete Materie, und so ist die Welt nothwendiges Ergebniß dreier Factoren, Gottes, der Idee und der Materie (Timäus). Aber nun erneuert sich die Schwierigkeit der Entstehung der Materie aus Gott, aus einem rein immateriellen, geistigen Wesen. Dies ist wieder eine Schöpfung aus Nichts. Ferner, wenn Gott das Princip der beiden andern Principien,

der Ideen und des Stoffes ist, wozu macht er erst einen formlosen, chaotischen Stoff, dem er dann erst die Ideen eindrückt? Er konnte ja bald die wirklichen Dinge als schon formirte Materie schaffen. Endlich, wenn Gott solcherweise nur der höchste Künstler ist, — wie kommt sein Kunstwerk dazu, ein lebendiges, selbstständiges, sich selbst bewegendes zu sein, während doch sonst Kunstwerke nur Abspiegelungen des Lebens sind, in sich selbst todt? — Oder wie kommt es, daß in den konkreten Dingen die Materie der sie bilden und durchdringen wollenden und sollenden Idee widerstrebt, wie im physischen Gebiet Häßlichkeit, im moralischen das Böse hinlänglich beweist?

Es geht also mit diesen Erklärungsweisen der Welt nicht. Eine wahre, strenge, ehrliche Philosophie kann sich damit nicht befriedigen. Dieser bleibt nur übrig, die Wirklichkeit, wie sie ist, als ein Seiendes, das entgegengesetzte, zur Einheit und Harmonie zwar bestimmte, aber in der Wirklichkeit einander widerstrebende Principien in sich vereinigt, aufzufassen. Die Philosophie soll zwar die Ideen in der wirklichen Welt aufsuchen, aber sie darf nicht meinen, die Welt sei aus bloßen Ideen entstanden, oder ein Gott habe die Ideen einem chaotischen Stoffe eingebildet. Ein formloser Stoff ist eben so undenkbar, wie eine stofflose Form. Die abstrakte Theorie kann Beides aus dem Wirklichen, Konkreten aussondern, aber dann muß sie auch wissen, daß dieses Abstrakte aus dem Konkreten, nicht das Konkrete aus dem Abstrakten entstanden ist.

Das zweite Grundgebrechen aller falschen Philosophie — und hiermit komme ich auf das zurück, wovon ich ausging und was mich eigentlich zu dieser ganzen Kritik bewog, auf die Behauptung nämlich, daß weder der Theismus, noch der Pantheismus sich wissenschaftlich halten läßt, sondern beide einem höhern Dritten weichen müssen, — das zweite, damit eng zusammenhängende Grundgebrechen ist die unkritische, bewußtlose, sich über ihre Zulässigkeit keine Rechenschaft ablegende Anwendung von Kategorien auf Gegenstände, auf die ihre Anwendung völlig unstatthaft ist, und die Ueberschreitung des Gebietes, auf welchem ihre Anwendung allein statthaft ist.

Man sollte zwar meinen, dieser Punkt müßte durch Kant's Kritik der reinen Vernunft ein- für allemal erledigt sein, aber die Meisten — und auch Schelling gehört zu ihnen — philosophiren in unserer Zeit fort, als hätte Kant noch gar nicht

existirt, als sollte er erst noch kommen, seine Vernunftkritik zu schreiben. Darum wird aber auch Kant noch leben, wenn Jene längst vergessen sind. Wer sich selbst erhöhet, wird erniedrigt, wer sich selbst erniedrigt, wird erhöhet, heißt es auch hier. Kant setzte seinen höchsten Ruhm darein, — nicht die Grenzen des menschlichen Bewußtseins zu erweitern, denn dieses ist unmöglich, und die angebliche Erweiterung unserer transcendenten, überfliegenden Philosophen, die von der Weltschöpfung und dem ersten Zustande des Menschengeschlechts vor und nach dem Sündenfall sprechen, als wären sie bei Allem als Augenzeugen dabei gewesen und hätten mit im Rathe der Gottheit gesessen, da sie doch nicht einmal bei ihrer eigenen Geburt waren, um sagen zu können, wie es bei ihr herging, — diese angebliche Erweiterung ist nur ein zügelloses Sichgehenlassen der Phantasie. Also Kant, sage ich, setzte seinen Ruhm nicht darein, das menschliche Bewußtsein zu überfliegen, sondern umgekehrt darein, die Grenzen nachzuweisen, innerhalb welcher allein ächte Wissenschaft möglich ist. Kant hat bei Ausführung dieses Unternehmens vielfach im Einzelnen geirrt, aber das Unternehmen selbst ist doch das wahrste und wissenschaftlichste, was sich denken läßt, weil es die Grundvoraussetzung aller wahren Wissenschaft ist, der Vorhof, durch welchen man allein in das Heiligthum der Philosophie eindringen kann. Die Naivetät, die Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit, mit welcher Kant bei seinem Unternehmen, überall die Grenzen der Wissenschaft aufzuspüren, zu Werke ging, ist entzückend, seine Gewissenhaftigkeit ist reinigend und läuternd. Selig sind die Armen! heißt es auch hier. Kant ist groß dadurch, daß er nicht größer sein wollte, als die von ihm erkannten Schranken der menschlichen Natur ihm erlaubten. Der Philosoph darf sich keine Illusionen machen; Nichts unterscheidet den ächten Philosophen vom Afterphilosophen und von der großen Menge der Unphilosophen so sehr, als daß jener sich bemüht, die Dinge zu sehen, wie sie sind, diese hingegen meist in Illusionen leben. Der wahre Philosoph ist weiter nichts, als ein Interpret, ein Dollmetscher der wirklichen Welt, so weit sie ihm durch Erfahrung dargeboten wird. Er geht bei der Natur in die Schule, er liest aus dem Buche der Welt, und verkündigt uns den tiefen Sinn, den er in diesen großen geheimnißvollen Schriftzügen gefunden. Unsere neuesten überfliegenden Philosophen hingegen wollen gern Alles wissen, auch was der Mensch nicht wissen kann; ihre Erkenntniß ist eine Sache des

Willens. Daß wir Nichts wissen können, will ihnen schier, wie Faust, das Herz verbrennen; sie möchten gern aus sich selbst hinausspringen und auf ihre eigenen Schultern steigen, um eine freiere Aussicht zu genießen; aber ihr Ueberfliegen ist nur wie ein Fliegen im Traume, man liegt dabei ganz ruhig auf seinem Lager. Je mehr sie sich überflogen zu haben meinen, desto fester sind sie nur an sich und an ihre eigene Natur gebannt. Denn dasjenige Wissen, welches sie sich in Ermangelung eines wirklichen Wissens über transcendente, übermenschliche und überweltliche Dinge zum Ersatze zurecht machen, und das sie für eine Erhebung über die Grenzen des menschlichen Bewußtseins ausgeben, ist keine Erhebung, sondern ein Fall, nämlich ein Fall aus dem Verstande in die Phantasie, ein Uebergang aus dem wachen, besonnenen in ein verworrenes Traumleben. Es ist mit jener angeblichen Erweiterung der Grenzen so, wie wenn einer die mythologischen Thiergestalten des Cerberus, Pegasus, Minotaurus, der Sphinx u. s. w. in eine Naturgeschichte mit aufnehmen und nun von sich rühmen wollte, er habe die Naturgeschichte erweitert, er habe neue Gattungen entdeckt.

Die Philosophie muß wieder, wie zu Sokrates Zeiten, vom Himmel auf die Erde herunter geholt werden. Denn die wirkliche, reelle, gegenwärtige, der Erfahrung sich darbietende äußere und innere Welt giebt unergründlichen, geheimnißvollen, unerschöpflichen Stoff genug für die Forschung, als daß wir nöthig hätten, über vor- und überweltliche Dinge, die in keiner möglichen, geschweige denn wirklichen Erfahrung gegeben sind, zu philosophiren. Durch jene transcendente Richtung der Speculation wird das Nächste, was vor uns liegt, übersehen. Das, was ist, die Natur der Dinge, ihr Begriff und ihre Idee — ist Aufgabe der Philosophie. Hiermit ist keineswegs gesagt, daß nicht auch das Werden, die Entwickelung, die Geschichte Gegenstand der Philosophie sei, denn ohne die Geschichte, die Entwicklung einer Sache zu kennen, lernen wir auch nicht ihr Wesen kennen, aber das wahre geschichtliche Studium kann doch nur so weit gehen, als die Erfahrung reicht. Jenseits der Erfahrung hört das Wissen auf und fängt der Glaube an.

Die Erfahrung ist der Grenzpunkt, wo sich Glauben und Wissen scheiden. Was nicht erfahren wird oder werden kann, oder der Erfahrung widerspricht, kann zwar Gegenstand des Glaubens, aber nicht der Wissenschaft sein.

In allen Religionen finden wir Kosmogonien, aber sind diese ein Gegenstand der Wissenschaft? Es kann sein, daß die freie, selbstständige, von sich ausgehende Wissenschaft in einzelnen Zügen der religiösen Kosmogonien wissenschaftliche Wahrheit findet, aber ausgehen darf die Wissenschaft nicht von ihnen.

Der Glaube ist nur subjektive Gewißheit, und darum für den, der nicht wissenschaftlichen Sinn und Geist hat, vollkommen ausreichend und befriedigend. Darum fragt der Gläubige, einfach Religiöse auch gar nicht nach der Entstehung seines Glaubens, weil er gar nicht daran zweifelt, daß derselbe ihm göttlich geoffenbart, also ein objektiv Wirkliches, kein bloß subjektives Erzeugniß sei. Der Philosoph hingegen, versteht sich der ächte, verlangt nach objektiver Gewißheit, er unterscheidet also zwischen dem, was an und für sich wirklich, und dem, was nur subjektives Produkt des Geistes oder Gemüthes ist. Spricht man ihm also von Offenbarung, um damit die Wahrheit und Göttlichkeit einer Lehre zu beweisen, so fragt er vor allen Dingen, ob denn die Offenbarung in diesem Sinne etwas Wirkliches sei, ob nicht vielleicht dieser Begriff der Offenbarung nur ein subjektives Hirngespinnst ist. Ebenso bei seinen eigenen philosophischen Begriffen legt er sich stets Rechenschaft über die psychologische Entstehung derselben ab, um zu prüfen, ob sie auf ein reell Wirkliches hindeuten, oder nur auf ein subjektiv für wirklich Gehaltenes, wie wir ja im Traum selbst das Absurdeste für wirklich halten, ohne daß es doch wirklich ist, denn sobald wir aufwachen, sehen wir die Unwirklichkeit ein, und müssen erstaunen, daß wir dieses phantastische Wesen für wirklich halten und dadurch in Affekt versetzt werden konnten.

Es ist der Mühe werth bei diesem Punkte, der die Grenzscheide zwischen Glauben und Wissen, zwischen Religion und Philosophie bildet, noch etwas länger zu verweilen, ehe ich zu dem Hauptpunkte meiner Untersuchung übergehe. Die religiöse, gläubige Erkenntniß ist in vielen Stücken nur Sache des Willens, des Wunsches, des Bedürfnisses; so mancher Glaubensartikel verdankt nur dieser Quelle seinen Ursprung, und wird darum selbst da noch festgehalten, wo ihm geradezu die Erfahrung widerspricht, denn was ist wohl stärker, als der Wille, der Wunsch, das Bedürfniß? — Lehrreich ist in dieser Hinsicht besonders die verschiedene Auffassung der menschlichen Schicksale nach der Religion und nach der Philosophie. Die Philosophie erklärt auch hier alles natür-

lich, die Religion hingegen übernatürlich; jene leitet alles aus den der Welt immanenten Mächten, diese aus einer überweltlichen, transcendenten Ursache ab, denn jene erklärt die menschlichen Geschicke, sowohl in der Geschichte, als in dem Einzelleben, aus der Natur der Dinge, aus innerweltlichen Natur- und Zweckursachen, diese hingegen aus göttlichen Rathschlüssen, aus einer speciellen Providenz, die alles vorherbestimmt, in deren Büchern alles aufgeschrieben ist.

Es läßt sich nicht leugnen, daß der religiöse Glaube nothwendig und tröstlich ist, nämlich für schwache, kindliche Naturen, die noch nicht zum Bewußtsein ihrer Freiheit und inwohnenden Kraft gekommen sind, die, um ihres Lebens gewiß und froh zu sein, sich noch unter väterlicher, fürsorgender Obhut wissen müssen, unter einem Lenker und Regierer über den Sternen, der sich durch Gebete erflehen und determiniren läßt. Die kalte philosophische Ansicht, daß Alles im Universum nach ewigen, ehernen Gesetzen seinen unwandelbaren Weg geht, unbekümmert um die Wünsche und Hoffnungen des Einzelnen, ja dieselben oft grausam verhöhnend, ist dem religiösen, kindlichen Gemüth zu trostlos; denn der Mensch ist nach ihr einerseits den Weltmächten preisgegeben, dem blinden Zufall, der oft genug mit ihm spielt, und andererseits auf sich, auf seine eigene Kraft im Conflict mit jenen angewiesen. Davor schaudert schwachen Naturen. Daher werden selbst solche Ereignisse, die offenbar aus Abwesenheit aller Vorsehung, aller fürsorgenden, zweckgemäß wirkenden Thätigkeit entspringen, zerstörende, verheerende Wirkungen der blind wirkenden Naturkräfte, die oft das Schönste und Beste, was die vernünftige, vorsehende, zweckmäßig und harmonisch bildende Thätigkeit durch Jahre und Jahrhunderte hindurch großgezogen hat, in einem Nu grausam vernichten, — ich sage, selbst solche nur durch die Abwesenheit aller Vorsehung mögliche Ereignisse werden dennoch von der religiösen Vorstellung als Werke der göttlichen Vorsehung betrachtet, und da man die Absicht, die diese mit ihnen hat, nicht einsehen kann, so wird gewöhnlich von unerforschlichen Rathschlüssen Gottes gesprochen *).

*) So konnte es kommen, daß man z. B. den großen Brand von Hamburg und den Todesfall des Herzogs von Orleans — Ereignisse, die offenbar gegen die Vorsicht sind, da sie nur aus Mangel an Vorsicht eintraten und die Werke der vorsehenden Thätigkeit vernichteten — dennoch aus göttlichen Rathschlüssen ableitete, wobei man aber nicht einmal so bescheiden war, diese für unerforschlich zu erklären, sondern sich anmaßte, der Vorsehung die eigenen Ideen als Absicht unterzuschieben, denn bekanntlich hat ein Pastor

Ganz anders betrachtet der Philosoph, der die Natur der Dinge erforscht und sich von der Erfahrung belehren läßt, die Ereignisse in der Geschichte und in dem Einzelleben. Er sieht ein, daß jene Ansicht von der überweltlichen, speciellen Providenz eines weisen Lenkers aller Dinge der Erfahrung widerspricht, da diese Gräuel aufzuweisen hat, die einer weisen Vorsehung aufzubürden geradezu eine Blasphemie wäre, weil eine solche unmöglich zweckwidrig und zerstörend wirken kann. Ferner sieht er ein, daß jene Ansicht für die Welt erniedrigend ist; denn

An Dräthen, die von Oben langen,
Kann keine Welt des Lebens hangen.

Die ganze Geschichte wird zu einem Puppenspiel, wenn ein Gott Alles prädestinirt hat. Die providentielle Ansicht hebt alle Freiheit und darum alle Zurechnungsfähigkeit der Wesen auf. Sie fällt in diesem Punkte ganz mit der pantheistischen zusammen, die auch alle Freiheit und Zurechnungsfähigkeit der Einzelwesen aufhebt. Die Welt ist aber keine solche absolute Monarchie, wo nur ein Princip in Allem herrscht, sondern eine Dyarchie kämpfender Principien; denn die blind wirkenden Naturkräfte sind in stetem Kampf gegen die organisirenden, zweckmäßig bildenden geistigen Mächte begriffen *).

Der Natur liegt das Individuum nicht am Herzen, sie spielt mit ihm, es ist ein Nichts ihrer Gewalt gegenüber, sie ist die allverschlingende Macht, die keinen Unterschied zwischen Hohen und Niederen macht, der vielmehr Alles gleich gilt,

---

den Brand von Hamburg für ein göttliches Strafgericht über die sündhaften Bewohner jener Stadt erklärt, und französische Journale haben der Vorsehung bei dem Tode des Herzogs von Orleans ihre eigenen politischen Absichten untergelegt.

*) Wohl stellt der Philosoph die Welt als ein System dar, als eine Stufenfolge von Wesen, und die Welt ist an sich dieses systematische Ganze, aber die wirkliche, lebendige Welt ist nicht so systematisch geordnet, wie sie die Philosophie ordnet. „Kannst du die Formen der Natur auf Linien bringen, und erinnert nicht jede deinen reflektirenden und bedingenden Verstand an ihre Absolutheit? — Kannst du dem Metall gebieten, sich in den Punkt zu stellen, wo es in deiner Verstandesordnung liegt, oder der Pflanze, da zu blühen, wo du sie hinreihest, oder überhaupt den Wesen sich zu sondern, wie du sie sonderst, und liegt nicht vielmehr alles in einer göttlichen Verwirrung vor dir?" (Schelling im I. Bd. 2tes Stück d. neuen Zeitschrift f. spekulat. Physik, S. 16.) Dadurch, daß die Gattungen zwar eine Stufenfolge bilden, in der die niedern den höhern zu dienen bestimmt sind, aber die Individuen derselben frei und selbstsüchtig sind, kann es kommen, daß die Individuen niederer Gattungen die der höhern zerstören.

und die daher gegen Alles gleichgiltig ist. Alle individuelle Erscheinung ist nur Werk der Maya, des täuschenden Scheines, nichts wahrhaft Seiendes, Substantielles. Die ganze Erscheinungswelt ist nur ein Traum der allmächtigen Gottheit; diese, die unendliche Substanz, inkarnirt sich wohl in Allem, aber ganz zwecklos, denn sie läßt das Einzelne eben so bald wieder fallen, ja zertritt und zertrümmert es grausam. Diese Erfahrung ist die Wahrheit des indischen Naturgottes.

Diese indische Gottheit, die weiter nichts als der getreue Ausdruck der fühllosen Naturgewalt ist, der blind wirkenden zwecklosen Naturkräfte, deren zerstörende Macht wir tagtäglich erfahren, wenn sie lang Gehegtes und Gepflegtes, vom Geiste mit Fleiß und Liebe Großgezogenes und Herangebildetes, die Werke vieler Jahre und Jahrhunderte in Einem Augenblicke schonungslos zertrümmert — wird natürlich eine Gottheit bleiben, so lange die Natur bleibt. Aber da sie das Herz kalt zurückstößt, die Wünsche und Gefühle des nach Zweck und Ordnung strebenden Menschen verhöhnt: so ist's kein Wunder, daß in dem christlichen Geist-Gott, der ein liebevoller Vater aller Kinder, für Alle mit gleicher Liebe sorgt, der jedes ihrer Haare zählt, ohne dessen Willen kein Sperling fällt, der mit liebender Vorsehung die Angelegenheiten der Menschen zum Besten führt, also nicht blind, sondern nach Zwecken wirkt, nicht, wie die Natur, in einem launenhaften, zwecklosen Treiben herumtaumelt, sondern als das feste, wachende Auge der Weisheit und Liebe über aller Verwirrung schwebt und sie in Ordnung und Harmonie auflöst — es ist, sage ich, kein Wunder, daß dieser christliche, dem orientalischen gerad entgegengesetzte Gott, der die Wunden, welche die Natur schlägt, wieder heilt, den Vorzug erhalten, tiefer in den Gemüthern Wurzel fassen und der Glaube an ihn befriedigender sein muß, als an jenen.

Aber beide Gottheiten sind nur Ausdruck zweier entgegengesetzter Principien, die in der Welt wirken, und deren jedes die Werke des andern zu zerstören sucht — der Natur und des Geistes. Der Geist sucht zu ordnen, zu vereinigen, in Harmonie zu bringen, die fühllose Natur zerstört schonungslos sein Werk, trennt und vernichtet, und die Wunden, die sie schlägt, sucht der Geist wieder zu heilen. Aber diese Feindschaft dauert annoch.

Gewöhnlich wenn man fragt, ob Zufall die Welt regiere, oder eine weise Vorsehung, so setzt man in der Frage schon voraus, daß nur eines von beiden, entweder blinder

Zufall, oder zweckmäßig und selbstbewußt bildende Vernunft die Welt regiere. Aber diese Voraussetzung ist schon falsch. Es waltet erfahrungsmäßig beides in der Welt, sowohl Vorsehung, als blinder Zufall, und beide in stetem Kampf mit einander. Der ächte Philosoph ist aufrichtig; er macht keine unbewiesenen Voraussetzungen, sondern legt man ihm eine Frage, wie die besagte, vor, so frägt er die Erfahrung, und was diese ihn lehrt, theilt er mit; denn er will nichts Eigenes haben, will nichts erfinden, sondern nur, was da ist, zum Bewußtsein bringen, und darin besteht seine Naivetät, seine Ehrlichkeit. Er kann nicht dafür, daß die Welt so ist, wie sie ist.

Freilich ist nicht Jeder für Philosophie gemacht. Der Menge sind gewisse Irrthümer nothwendig, weil sie zu schwach ist, die Wahrheit zu ertragen. Es giebt allerdings heilsame Irrthümer, aber heilsam, wohlthätig in dem Sinne, wie Medicin heilsam und wohlthätig ist, nämlich nur für Kranke und Schwache. Kindern ist es heilsam, gewisse Dinge vorzuspiegeln, eben weil sie Kinder sind. Schwachen Augen sind gefärbte Gläser wohlthuend.

Hingegen für gesunde, kräftige Naturen kann es keinen nützlichen, wohlthätigen Irrthum geben. Die Gesunden bedürfen der Medicin nicht.

Glück und Unglück, Freud und Leid, ist etwas, was in jedem Menschenleben vorkommt, und die Sache ist für den hohen, gebildeten, intelligenten Menschen dieselbe, wie für den niedrigen, beschränkten, ungebildeten. Aber anders betrachtet die menschlichen Schicksale jener, anders dieser. Jener nämlich erklärt sie ganz natürlich aus dem Zusammenstoß des Innern (des Charakters, Talents) eines Menschen mit den äußern Umständen, dieser hingegen sieht in Allem die Schickung eines persönlichen Gottes, dessen specielle Vorsehung die Haare jedes Einzelnen zählt, das Freudige ihm zur Erquickung, das Traurige entweder zur Strafe oder zur Prüfung und Besserung zuschickt. Und dieser Glaube an eine providentia specialissima (so sehr die Natur der Dinge dagegen streitet, da Jedes im Universum nach innern Gesetzen seinen eigenen Gang geht, unbekümmert um die Wünsche, um Furcht und Hoffnung des Einzelnen, und Jeden die Erfahrung lehren kann, wie wenig sich die Natur speciell um ihn bekümmert) ist für den gemeinen Menschen von beschränkter Intelligenz und schwachen Kräften nothwendig und heilsam, ganz so wie es für Kinder

nothwendig und heilsam ist, sich unter väterlicher Obhut und Leitung zu wissen, weil — sie sich selbst noch nicht helfen und berathen können, und individuelle Empfindungen in Freud und Leid das Einzige ist, was sie kennen, da sie noch ganz unfähig sind, sich in objective, über ihr eigenes Ich hinausgehende Verhältnisse zu versenken und auf sich zu verzichten.

Die christliche Religion ist darum in dieser Hinsicht eine Religion der kindlichen, schwachen Menschheit, die noch nicht fest und stark auf ihren eigenen Füßen steht, und darum kann es nicht Wunder nehmen, wenn ein Krummacher klagt: „Leider ist selbst unter den Gläubigen der Glaube an den Gott, der die Härlein zählt und in Kleinigkeiten groß sein will, praktisch eine seltene Perle worden. In welchem aber dieser Kinderglaube noch sein Hüttlein hat, der zwischen Groß und Klein nicht unterscheidet und den lieben Gott so recht in Haus und Hof herunterbringt und ihn unter seinem Feigenbaume und Weinstocke bei sich sitzen siehet, ein solcher Mensch ist selig und hat viel Fried' und Freuden und göttliche Ergötzung allerwegs, und wo er geht und steht, sieht er Gesichter und hört Gottesstimmen, in Namen, in Träumen, in Gedanken, in Begegnissen, und Alles um ihn her ist Rede Gottes und Rauschen seiner Füße auf den Bergen, und der Herr sein Gott lallet und stammelt mit ihm in allerlei Zeichen und Bildlein, bald so, bald anders, wie eine Mutter mit ihrem Säugling und schämet sich nicht der kindischen Mundart." So sprechen natürlich Kinder von Gott.

Eben so naiv, wie hier Krummacher, spricht ein früherer, in der Literatur berühmt gewordener Theologe, Lavater, in einem Aufsatz über die „Determinirbarkeit Gottes" sich aus, und trägt dadurch ebenfalls zu der Erkenntniß bei, wie solche Glaubensartikel, die die schwachen Seiten einer Religion sind, nur dem subjektiven Bedürfniß des schwachen Menschen ihren Ursprung verdanken. Lavater sagt nämlich: „Ich schlage meine Bibel auf, und welcher Gott ist's nun, der in dieser Nationalurkunde zum Vorschein kommt? Ist's ein Beweglicher, oder ein Unbeweglicher? Ein Unzugänglicher oder ein Anrufbarer? Ein Freithätiger, oder ein zu jeder Aktivität Untauglicher? Ein erbittlicher, oder ein Unerbittlicher? Ein Determinirbarer, oder Einer, der alles seinen nothwendigen Gang gehen läßt? Ist's nicht ein menschlicher, väterlicher Gott, der sich nach der Fassungskraft der Erdensöhne bequemt? Sich ihnen analogisirt, besprochen, angeru-

fen, angebetet, erfleht, bewogen, bestimmt und von menschlichen Gebeten geleitet werden will? Oder erflehbar, lenkbar, determinirbar scheinen will? Jedes Bemühen, sagt Lavater ehrlich, die Bibel zu retten von menschlichen Vorstellungen von Gott, von der Lehre der Determinirbarkeit Gottes durch menschliche Handlungen, Gesinnungen und Bitten — es scheint mir so lächerlich, wie das Bemühen Homeren die Lehre von der Vielgötterei abzusprechen." Lavater sieht ein, daß dieser Gott ein anthropomorphistischer ist, aber weil er ihn zu seiner Beruhigung braucht, will er ihn nicht fahren lassen. „Ist, sagt er, irgend eine andere Vorstellungsart von dem höchsten Wesen für beschränkte Wesen möglich? Nimmt man diesen nicht schlechterdings jeden Gott, wenn man ihnen einen nach menschlicher Ansicht determinirbaren Gott nimmt?"

Der religiöse Mensch will einmal das für wahr halten, woran er glaubt, weil er es braucht, und wenn die Erfahrung auch täglich und stündlich gegen seinen Glauben verstößt, wie wenn z. B. bei großer Dürre, wenn es lange nicht geregnet hat, trotz der dringendsten Gebete zu dem determinirbaren Gott, doch dieser bewegliche Gott sich nicht bewegen läßt, Regen vom Himmel zu senden. Solche religiöse Doktrinen sind nicht, wie die philosophischen, eine Sache der Erkenntniß, der Intelligenz, sondern eine Angelegenheit des Willens; nicht reine Theorie, sondern dem praktischen Bedürfniß dienend.

Hiermit ist aber auch die Gränze zwischen Religion und Philosophie bezeichnet. Hier ist der Punkt, wo sich beide scheiden. Diejenigen Lehren einer Religion, die nur dem Wollen und Bedürfen des schwachen Menschen ihren Ursprung verdanken, und geradezu nicht nur gegen alle wirkliche, sondern sogar gegen alle mögliche Erfahrung verstoßen, weil sie sich nicht auf die unbefangene Erkenntniß der wirklichen, objektiven Natur der Dinge basiren: können und dürfen in keine wahre, ächte Philosophie, die dieses Namens würdig sein will, übergehen. Diejenigen Lehren einer Religion hingegen, die sich auf das wahre, gesunde, normale, ächt sittliche Bedürfniß des Menschen beziehen und die wirkliche Erkenntniß der wesentlichen Natur des Menschen und der Dinge zu ihrer Grundlage haben, sollten sie diese Erkenntniß auch nicht in rein wissenschaftlicher Form enthalten — dürfen nicht nur, sondern müssen in jede wahre Philosophie übergehen, wie z. B. im Christenthum die schon oben erwähnte tiefe Erkennt-

niß des Gegensatzes in der menschlichen Natur zwischen Geist und Fleisch, worauf die ganze christliche Sittenlehre mit ihrer einzigen Kardinaltugend, der Selbstverleugnung, erbaut ist.

Nach diesen Prämissen gehe ich nun zu dem Hauptpunkt dieser ganzen Untersuchung über, zu dem Nachweis nämlich der wissenschaftlichen Unhaltbarkeit des Theismus wie des Pantheismus, und der daraus entspringenden Nothwendigkeit, ein höheres Drittes, das die Unwahrheit beider ausschließt, die Wahrheit beider in sich aufnimmt, in die Philosophie einzuführen. Die Unhaltbarkeit des Theismus wie des Pantheismus rührt von dem oben angegebenen zweiten Grundgebrechen aller falschen Philosophie her, nämlich von der falschen, ungerechtfertigten Anwendung der Kategorien und von der Ueberschreitung desjenigen Gebietes, auf welches sie allein Anwendbarkeit haben. Denn um es nur kurz und rund herauszusagen — den ausführlichen Beweis werde ich, mit besonderer Beziehung auf Spinoza und Leibnitz, in einer demnächst erscheinenden ausführlichen Kritik des Theismus und Pantheismus liefern —: der Grundirrthum des Pantheismus ist eine falsche Anwendung des Begriffs der Substanz, der Grundirrthum des Theismus eine falsche Anwendung des Begriffs der Ursache. Hätte Spinoza die psychologische Entstehung des Begriffs der Substanz, und eben so hätten die theistischen Systeme die psychologische Entstehung des Begriffs der Ursache vor seiner Anwendung genau untersucht, so wären uns eben sowohl die pantheistischen als die theistischen Systeme erspart worden. Es ist merkwürdig, daß die beiden entgegengesetzten Richtungen des Theismus und Pantheismus, die sich stets bekämpft haben und noch bekämpfen, — ein und derselben gemeinschaftlichen Art des Irrthums, nämlich der falschen Anwendung einer Kategorie, ihren Ursprung verdanken. Hierin sind sich also beide gleich, so wie auch darin, daß beide durch eben jene falsche, ungerechtfertigte Anwendung voll von Widersprüchen und Absurditäten sind, wovon ich den Beweis in meinem besondern Werke nicht schuldig bleiben werde, wozu aber hier kein Raum und keine Zeit ist. Hier habe ich nur ganz kurz den Beweis der Unhaltbarkeit des Theismus, wie des Pantheismus wegen ungerechtfertigter Anwendung des Begriffs der Ursache und der Substanz auf die Welt, zu führen. Vorher muß ich jedoch noch bemerken, daß, wenn man einmal den Theismus und Pantheismus für ungenügend erklärt, was Schelling in Ue-

bereinstimmung mit mir gethan hat, und demgemäß die Nothwendigkeit eines Dritten einsieht und ein solches aufstellen will, man vor der Aufstellung dieses Dritten sich Rechenschaft abzulegen hat, wie ein solches Drittes wohl werde beschaffen sein müssen, um der Wissenschaft zu genügen. Dies hat Schelling aber nicht gethan. Denn sonst hätte er nicht ein System aufgestellt, das, wie ich unten beweisen werde, eine Confusion, eine Vermischung des Theismus und Pantheismus ist, und dadurch, statt die Widersprüche beider zu lösen, vielmehr noch widersprechender, als beide ist, weil es die Widersprüche beider in sich aufnimmt. Wenn der Theismus falsch ist und der Pantheismus auch, werden Beide dadurch wahr, daß ich sie zusammenschmelze? Giebt Blei, mit Eisen verschmolzen, Gold? Machen zwei Unwahrheiten zusammen eine Wahrheit aus? — Es giebt eine wahre und eine falsche Mitte entgegengesetzter Richtungen. Ein Drittes, das zwei Irrthümer in sich vereinigt, kann unmöglich wahr sein; aber ein Drittes, das von Zweien, die es in sich vereinigen will, zuvor das Irrthümliche Beider ausscheidet und dann das Wahre Beider in sich aufnimmt, wird auch gewiß wahr sein, denn zwei Wahrheiten können einander nicht widersprechen, wohl aber zwei Irrthümer. Darum habe ich oben gesagt, daß das wahrhafte Dritte zum Theismus und Pantheismus ein solches ist, das den Irrthum Beider ausschließt, die Wahrheit Beider in sich aufnimmt. Doch dies sind so lange nur noch abstrakte, vorläufige Sätze, bis ich den Beweis dazu geliefert habe, und zu diesem gehe ich nun in Kürze über.

Der Grundsatz alles Pantheismus ist: Es ist nur Eine Substanz, und alle Vielheit nur Erscheinung, nur Modification dieser Einen Substanz.

So wie aber ein Arzt eine Krankheit nicht gründlich heilen kann, wenn er nicht die Genesis, die Entstehung dieser Krankheit, die Krankheits-Geschichte kennt, so kann man auch wissenschaftliche Irrthümer nicht heilen, ohne ihre Genesis zu kennen.

Die Begriffe haben so gut ihre Genesis, ihr Werden, ihre Entstehung, ihre Geschichte, wie die Dinge. Und so wie man daher die Dinge nicht erkennt, wenn man sie nicht aus dem Grunde oder gründlich erkennt, eben so wenig erkennt man die Begriffe und ihre Bedeutung, wenn man sie nicht aus dem Grunde erkennt.

Die Genesis des Begriffs der Substanz ist aber folgende: 1. Das Werden, die Veränderung der Dinge wird wahrgenommen. Dies ist Faktum, ist Gegenstand der Erfahrung. Aber der Mensch staunt nicht blos, wie das Thier, an, oder sieht nicht blos, wie das Thier, gleichgültig und indifferent an, was geschieht, sondern er denkt, und indem er das Werden, die Veränderung denkend erfaßt, kommt er zuerst auf den Gedanken: Aus Nichts wird Nichts, und zu Nichts wird Nichts. Alles muß aus Etwas und zu Etwas werden.

Was kann nun aber das Etwas sein, woraus ein Anderes wird? Ein völlig heterogenes kann es nicht sein, denn wie sollte dann das Andere daraus werden können. Gleiches wird nur aus Gleichem und zu Gleichem — dies ist der zweite Grundsatz, der sich dem Denkenden bei der Veränderung aufdrängt. Der vorige Zustand, aus welchem ein neuer, von ihm verschiedener entsteht, kann also aus jenem nicht, insofern er von dem neuen verschieden ist, sondern nur insofern er ein Gleiches mit dem neuen hat, entstanden sein.

Es ergiebt sich also Drittens, daß in aller Veränderung den verschiedenen auf einander folgenden Zuständen ein Gleiches, Gemeinsames zu Grunde liegt, dessen wechselnde Formen sie nur sind, — d. h. daß es eine Substanz giebt, die in aller Veränderung unveränderlich sich selbst gleich bleibt, deren Zustände oder Erscheinungsformen sich nur verändern, so daß die Veränderung nicht Uebergang Eines Wesens in ein völlig anderes Wesen, sondern nur Uebergang der einen Form eines Wesens in eine andere Form desselben Wesens ist.

2. Eine zweite Weise der Entstehung des Begriffs der Substanz ist die denkende Betrachtung des Dinges mit vielen Eigenschaften.

So wie dort bei der Veränderung zunächst nur die verschiedenen auf einander folgenden Zustände wahrgenommen und der Begriff der allen zu Gründe liegenden Substanz erst durch das Denken hinzugefunden wird: so werden auch hier bei dem Dinge zuerst die verschiedenen Eigenschaften mittelst der Sinne wahrgenommen, und der Begriff des Dinges als einer den vielen Eigenschaften zu Grunde liegenden Einheit wird erst durch das Denken hinzugefunden. Auf folgende Weise:

Die Eigenschaften werden zwar als verschiedene wahrgenommen, aber doch nicht als getrennt, sondern mit einander verbunden, und zwar so verbunden, daß es nicht in unserer Willkür, unserem Belieben steht, einige wegzulassen, andere zuzusetzen, oder die Art ihrer Verbindung, ihre Gruppirung zu ändern. Ferner, versuchen wir es, die eine Eigenschaft durch irgend ein äußeres Mittel, z. B. durch Wärme, zu ändern, so ändern sich auch damit die andern. Es ist also klar, daß die vielen Eigenschaften, obwohl verschieden, doch nicht getrennt, nicht viele Dinge sind, und obwohl nicht vermischt, sondern verschieden, so daß man jede genau von der andern unterscheiden kann, doch auch nicht gleichgültig neben einander (wie ein Aggregat verschiedener Dinge, die zu einem Haufen conglomerirt sind und von denen man beliebig welche wegnehmen und andere zuthun kann, ohne damit die andern zu ändern) sondern in innerer Beziehung und Verwandtschaft zu einander.

Was ist es nun, was diese vielen verschiedenen Eigenschaften zusammenhält und zu einer innern Einheit verbindet? Es muß allen ein Gemeinsames, Gleiches zu Grunde liegen — eine Substanz.

Und hier haben wir also die zweite Genesis oder das zweite Kapitel der Genesis des Begriffs der Substanz.*)

---

*) Herbart's großes Verdienst ist es, darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß „zu jeder metaphysischen Untersuchung, welche von einem gegebenen Hauptbegriffe aus vorwärts geht, um den Kreis des Wissens zu erweitern, eine psychologische Untersuchung des nämlichen Begriffs in Ansehung seines Ursprungs gehört.“ (Encyclop. S. 266.)

Herbart zeigt dies vortrefflich an dem Begriff der Substanz, und beweist damit zugleich, daß auch die Kategorien, diese von Kant, zum Unterschiede von den empirischen Begriffen, sogenannten reinen Begriffe auf Erfahrung beruhen, also auch im Grunde empirische Begriffe sind, wenn gleich nur durch das Denken gefunden, nur vom denkenden Geist erkannt. „Man sieht es manchem Begriffe, sagt Herbart, welcher die Erfahrung überschreitet, keineswegs auf den ersten Blick an, daß er dennoch ursprünglich der Erfahrung ist abgewonnen worden. Das Beispiel des Begriffs der Substanz zeigt dies deutlich genug. Nichts ist gewisser, als daß keine Substanz gesehen, gehört, überhaupt wahrgenommen werden kann. Sobald aber jene Urtheile, welche den Begriff jedes Dinges in seine Merkmale zerlegen, wach geworden sind, steht die Entdeckung bevor, daß ihnen ihr Subjekt fehlt, ohne welches sie gleichwohl nicht bestehen können. Die Forderung dieses Subjekts nun erzeugt den Begriff der Substanz; er hat keinen andern Inhalt noch Ursprung als eben diese Forderung; und in diesem Sinne entspringt er dennoch aus der Erfahrung, obgleich

Die Vielheit als coëxistirend in Einem und die Vielheit als succedirend in Einem — jene das Ding, diese die Veränderung — führt auf den Begriff der Substanz.

Hieraus folgt aber, daß der Begriff der Substanz nur anwendbar ist auf dasjenige Gebiet, aus dessen denkender Betrachtung er ursprünglich entstanden, nämlich nur

1) auf Dinge, und

2) auf Veränderungen von Dingen.

Hiernach beurtheilt sich nun der Pantheismus mit seinem Grundsatz: Es ist nur Eine Substanz, mag er dieselbe nennen wie er will: Gott oder Welt oder Ich oder Seele oder Geist oder Materie.

Der Pantheismus macht stillschweigend die freilich erst zu beweisende Voraussetzung: Die Welt ist Ein Ding mit vielen coëxistirenden Eigenschaften und succedirenden Zuständen.

Der Pantheismus wendet also den Begriff der Substanz auf Etwas an, worauf er gar nicht anwendbar ist, nämlich auf eine Vielheit von Dingen, die theils coëxistiren, theils succediren, statt auf eine Vielheit von coëxistirenden Eigenschaften und succedirenden Zuständen. Die Erfahrung zeigt uns nicht blos coëxistirende Eigenschaften und succedirende Zustände von Dingen, sondern sie zeigt uns auch viele coëxistirende und succedirende Dinge, d. h. mit einem Worte: viele Substanzen.

Wäre blos Eine Substanz, so müßte ja alles Viele, was wir für viele von einander gesonderte Dinge halten, in jener Einen Substanz eben so innig und unselbstständig verbunden sein, wie die vielen Eigenschaften in Einem Dinge, und die vielen succedirenden Dinge müßten eben so nur verschiedene Zustände, auf einander folgende Entwickelungsphasen jener Einen absolute Substanz sein, wie die verschiedenen Zustände in Einem sich verändernden Dinge. Man versuche nun aber einmal die Welt nach dieser Voraussetzung zu erklären — welcher Unsinn muß da herauskommen, welche Widersprüche gegen Vernunft und Erfahrung. Es müßte sich ja aus Allem Alles machen, Alles in Alles verwandeln

---

kein Gegenstand in ihr nicht kann nachgewiesen werden. Unzählige spekulative Irrthümer finden in dieser einzigen Bemerkung die ihnen gebührende Zurechtweisung." (Daselbst S. 267.)

lassen, wenn Alles nur Eine Substanz wäre. So wie also z. B. aus Festem Flüssiges, aus diesem Dampf- und aus diesem Gasförmiges sich machen läßt, weil dies nicht verschiedene Substanzen, sondern nur verschiedene Zustände Einer und derselben materiellen Substanz sind, so müßten sich auch aus Menschen Thiere, aus Thieren Menschen, aus Eseln Genies und aus Genies Esel, kurz aus Allem Alles machen lassen, und man müßte sich nur wundern, warum so lange vergeblich die Kunst, Gold zu machen, gesucht worden. Es müßte sich das Widersprechendste so innig vereinigen lassen, wie die Eigenschaften in Einem Dinge, also z. B. Blut und Gift im Organismus, ohne sich zu zerstören. *)

---

*) Die der Seelenwanderung zu Grunde liegende Voraussetzung ist gar keine andere, als die pantheistische, daß nur Eine und dieselbe Substanz in allen Dingen ist, und die verschiedenen Formen nur verschiedene Erscheinungsweisen, Einkleidungen, Gewänder, Hüllen dieser Einen Substanz, so daß im Menschen, im Thier, in der Pflanze u. s. w. dieselbe Substanz nur in verschiedenen Kostümen erscheint, die sie eben so leicht wieder abwerfen und sich in andere kleiden kann, als sie sie angenommen und angezogen hat.

Die Formen, die Ideen, die Urtypen der Dinge, die Grundcharaktere derselben sind keine bloße Accidenzien Einer und derselben Substanz, sondern sind selbst Substanzen. So die menschliche Form, die thierische, die pflanzliche, und die jeder Gattung von Wesen.

Sonst könnte man fragen, warum bin ich Mensch und nicht Thier, nicht Fisch oder Vogel, oder warum nicht als Pflanze eine Rose oder Distel geworden? Nicht einmal innerhalb derselben Gattung, z. B. des Thiers, ist die Species Fisch, Vogel u. s. w. nur Accidenz, Einkleidung des Begriffs Thier als der Substanz, sondern auch diese Art-Formen sind substantielle, so daß aus einem Fisch, einer Fischseele nicht ein Vogel, eine Vogelseele werden kann, geschweige aus einer Thierseele eine Menschenseele oder umgekehrt.

Jede Seele ist eine speciell bestimmte Kraft. Jede spezifische Seele ist so eng mit dem Leibe verwebt, daß sie nur in diesem Leibe dieses wirken kann, ohne und außer demselben aber gar nicht mehr dasselbe wirken, also auch nicht mehr dasselbe sein würde, denn das Wirken ist das Sein der Seele. Oder würde eine Vogelseele, deren Tendenz das Fliegen und Singen in der Luft ist, in einem Fischleibe, der stumm im Wasser schwimmt, noch Vogelseele sein und bleiben? — Dann wäre sie höchst unglücklich.

Nicht einmal Männliches und Weibliches derselben Art sind nur accidentelle Gewänder der einen substantiellen Form, sondern sind zwei substantiell verschiedene Formen. Oder würde die Seele des Mannes in einem Weibskörper noch dasselbe wirken wollen, noch dieselbe Tendenz und Richtung haben? oder umgekehrt eine Weibsseele in einem Mannskörper? Dann wären sie ja beide höchst unglücklich, weil sie beide durch den unangemessenen Leib verhindert wären, das ihnen Eigenthümliche zu wirken.

Wie der **Pantheismus** durch ungerechtfertigte Anwendung des Begriffs der **Substanz** auf die **Welt**, die doch als Ganzes, wie schon **Kant** in seiner Antithetik der reinen Vernunft gründlich nachgewiesen, kein Gegenstand der **Erfahrung** ist — entsteht, so der **Theismus** durch ungerechtfertigte Anwendung des Begriffs der **Ursache** auf die **Welt**.

Die Welt ist **Wirkung einer außerweltlichen Ursache**; sie **ist** nicht, sondern sie ist **gesetzt**, sie ist kein **Seien**-

---

In der That kann es keine sinnreichere Höllenstrafe geben, als diese Art von Seelenwanderung, derzufolge die wandernde Seele denselben Willen, dieselbe Tendenz, die sie ursprünglich in ihrem ersten, ihr eigentlich zugehörigen Leibe hatte, in allen andern Leibern, in die sie fährt, noch beibehält, aber nun durch den ganz verschiedenen, unangemessenen, ja widersprechenden Leib an der Vollziehung ihres Willens gehindert wird, wie ein Gefangener, dem alle Glieder gebunden, ein Vogel, dem die Flügel beschnitten sind, gern in seiner Weise thätig sein möchte, aber nicht **kann**. Dies ist die schrecklichste Strafe, die sich denken läßt. Was sollte der tapfere Manneswille, z. B. der Wille eines Alexander, Cäsar, Napoleon in einem schwachen Weibesleibe anfangen, oder umgekehrt ein sanfter Weibeswille in einem solchen Mannesleibe?

Beim Menschen ist sogar die blos **individuelle** Verschiedenheit innerhalb desselben **Geschlechts**, z. B. des männlichen, **substantiell**, so daß keine Vertauschung der Leiber denkbar ist, weil der **Wille**, die **Seele** verschieden, jede Seele aber ihren specifischen Leib hat. Die **nationale** Verschiedenheit ist auch **Seelen**verschiedenheit in verschiedenen von der Landesnatur der verschieden bestimmten Leibern.

Ueberall ist **substantielle** Verschiedenheit, **ursprüngliche Vielheit des Realen**, wie es **Herbart**, oder der **Monaden**, wie es **Leibnitz** ausdrückt. Es ist gegen alle **Erfahrung** und darum auch gegen den **gesunden Menschenverstand**, von Einer und derselben Substanz in allen Dingen zu reden. Nicht nur numerisch (quantitativ) sondern auch **qualitativ** sind die Substanzen gesondert, verschiedene Seelen mit verschiedenen Leibern, oder verschiedener **Wille** mit verschiedenen **Organen**.

Mehr Grund hat der andere orientalische Glaube, der auch bei **Platon** und **Origenes** und **Gnostikern** vorkommt, von der **Präexistenz** der Seele und ihrem Herabgestoßensein, Eingekerkertsein in diesen irdischen Leib zur **Strafe** für die in der Präexistenz begangene Sünde. In der That, wenn man die Unangemessenheit des **Leibes** mit seinen niedrigen, thierischen, egoistischen Neigungen und Gelüsten zur Hoheit und Würde des **Geistes** bemerkt, und schmerzlich fühlt, wie der Leib den Flug des Geistes hemmt, da kann man leicht auf den Gedanken kommen, dieses irdische, leibliche Leben sei eine **Strafe** für den Geist, denn eine **Pein** ist es oft genug für ihn. Aber **reiner Geist** kann nicht sündigen, weil zur Sünde ein **zwiefaches Wesen**, **zwiefacher**, **widerstrebender** Wille gehört. Das leibliche, irdische Leben kann nicht Strafe für eine jenseits begangene Sünde des reinen Geistes sein, weil erst im Conflict des seelisch-leiblichen Lebens mit dem Geiste Sünde möglich ist.

des, sondern ein *Gesetztes* — dies ist die Grundlehre des Theismus.

Daß man der Welt eine *Ursache* giebt, ist natürlich, wenn man sie als *Wirkung* betrachtet: aber woher weiß man denn, daß sie eine *Wirkung* ist? *) Der Begriff der Ursache erstreckt sich ja nur auf *Veränderungen*, auf *Werdendes*, also nicht auf *Seiendes*. Wenn wir etwas *werden*, *entstehen* oder *vergehen*, also sich *verändern* sehen, so denken wir eine *Ursache* hinzu. *Herbart*, der, wie schon bemerkt, sich durch Hinweisung auf die psychologische Entstehung der Begriffe verdient gemacht, hat, so wie die Entstehung des

---

*) Das Causalgesetz kann streng genommen nicht lauten: *Alles* hat *seine Ursache* — denn dann wäre dieses Gesetz *ausnahmlos*, sich über *Alles* erstreckend, was doch nicht der Fall ist —; sondern es kann nur lauten: Jede *Wirkung* hat ihre Ursache. *Was* nun aber Wirkung sei, oder nicht, das ist wieder eine andere Frage. Bestimme ich etwas als Wirkung, so muß ich natürlich eine Ursache dazu entweder schon wissen oder suchen. *Was* aber darf als Wirkung bestimmt werden, und Was nicht?

Es ist klar, daß vom Gesetz der Causalität, wonach, wenn es richtig ausgedrückt wird, jede *Wirkung* eine Ursache hat, die *Ursachen* selbst eine Ausnahme machen. Die *Ursachen* selbst können nicht wieder eine Ursache *haben*, da sie selbst Ursachen *sind*. Die Ursachen fallen also nicht unter das Causalgesetz, da sie sonst nicht Ursachen, sondern Wirkungen wären. Der Grund von Etwas, wenn er wirklich *Grund* ist, kann nicht wieder einen Grund haben, denn sonst wäre er ja nicht der Grund. *Was* nun aber Grund oder Ursache (*Ursache* — *ursprüngliche*, primitive Sache) sei nnd was nicht, ist wieder eine andere Frage. Die *Anwendung* der Kategorien, die Gegenstände, *worauf* sie anzuwenden seien und worauf nicht, liegen nicht in ihrem eigenen Begriff, dazu gehört vielmehr *Erfahrung*.

Alle *Erscheinungen* sind *Wirkungen*, haben folglich eine *Ursache*, alle *Wesenheiten* aber sind *Ursachen*, haben folglich *keine* Ursachen, sind grundlos, da sie selbst der Grund, die Ursache sind; doch es frägt sich: *was* ist als Erscheinung, und *was* als Wesen zu bestimmen? es kommt also wieder auf die richtige *Anwendung* dieser Kategorien an, damit nicht eine *Erscheinung* für ein *Wesen*, oder ein *Wesen* für eine *Erscheinung* angesehen werde. Nur die richtige *Anwendung* der Kategorien erst giebt ein wahres *Wissen* oder *Erkennen*.

Da die *Ursächlichkeit*, d. h. das *Ursachesein*, nicht unter das Causalgesetz fällt, vielmehr dasselbe erst *begründet*, so macht eo ipso auch die *Freiheit* eine Ausnahme vom Causalgesetz. Denn *Wirkung* sein und *nothwendig* sein ist identisch, und andrerseits *Ursache* sein und *frei* sein ist identisch. *Frei* ist nur das Ursächliche, Ursprüngliche, das *Wesen*; *nothwendig* hingegen ist das Bewirkte, Gesetzte, die *Erscheinungen*. So wie daher das Causalgesetz die *Ursachen* voraussetzt, durch sie erst begründet wird, so setzt die *Nothwendigkeit*, das Nothwendige, die *Freiheit*, das Freiseiende, voraus.

Begriffs der Substanz, so auch die des Begriffs der Causalität richtig erkannt, indem er sagt: der Causalbegriff „wird erzeugt in einem nothwendigen Denken, dessen Nothwendigkeit in dem Gegebenen so vielmal entsteht, als vielmal in der Sinnenwelt die Form, Veränderung genannt, vorkommt." (Einleit. 2. Aufl. S. 154.)

Wer hat denn nun aber jemals die Welt entstehen, werden sehen, um mit Recht sagen zu können, sie habe eine Ursache?

Der Theismus befindet sich in folgendem Cirkel: Die Welt hat einen Urheber. Warum? Weil sie entstanden ist. Warum ist sie entstanden? Weil sie einen Urheber hat. Er beweist also die Ursache der Welt, das Dasein Gottes, daraus, daß die Welt Wirkung, daß sie geschaffen sei, und er beweist wiederum das Gesetzt- oder Geschaffensein der Welt dadurch, daß er ihr einen Urheber giebt, — er beweist also keines von beiden, weil er jedes zu Beweisende durch das andere zu Beweisende beweist — da doch Beides zusammen nur durch ein Drittes, nämlich das Werden, sich beweisen ließe.

Kann man nicht beweisen, daß die Welt geworden ist, wie will man denn beweisen, daß sie Wirkung ist, die eine Ursache hat? Aber schwerlich wird sich das Gewordensein der Welt beweisen lassen. Denn der Beweis müßte entweder a posteriori oder a priori, oder auf beide Weisen zugleich geführt werden. A posteriori ist er unmöglich, weil keiner beim Entstehen der Welt zugegen gewesen ist; a priori ist er auch unmöglich, weil es nicht im Begriff der Welt liegt, geworden zu sein. Denn läge dies in ihrem Begriff, so müßte die Betrachtung derselben als eines seienden, nichtgesetzten widersprechend sein; dies ist aber keineswegs der Fall. Vielmehr ist, wie ich gleich zeigen werde, die Betrachtung derselben als eines Gesetzten, Geschaffenen widersprechend.

Nichts kann absurder sein, als einer Substanz eine Ursache geben, eine Substanz von einer Ursache ableiten, denn das heißt ein Unbewirktes für ein Bewirktes, ein Ungesetztes für ein Gesetztes, ein Ungewordenes für ein Gewordenes, kurz ein Unseiendes für ein Seiendes erklären. (Unseiendes und Seiendes stehen hier sich in dem platonischen Sinne des nicht wahrhaft, wesenhaft, und des wahrhaft, wesenhaft Seienden, des μη ὀν und ὀντως ὀν gegenüber.)

Wer der Substanz eine Ursache giebt, der hat den Be-

griff der Substanz gar nicht. Denn im Begriff der Substanz liegt es, nicht eine Ursache zu haben, sondern selbst Ursache zu sein. Die Substanz ist Ursache, d. h. primitive, ursprüngliche Sache, was sie als Wirkung nicht sein könnte. Spinoza's 6te Proposition des I. Th. „Una substantia non potest produci ab alia substantia" ist unerschütterlich *).

Auch der doppelte Begriff der Nothwendigkeit, wie ihn Spinoza giebt, kann diesen für die Kritik des Theismus höchst wichtigen Gegensatz von Seiendem, Substantiellen, und Gesetztem, Bewirkten, erläutern. „Res aliqua necessaria dicitur vel ratione suae essentiae, vel ratione causae. Rei enim alicujus existentia vel ex ipsius essentia et definitione, vel ex data causa efficiente necessario sequitur. Deinde his etiam de causis res aliqua impossibilis dicitur; nimirum quia vel ipsius essentia seu definitio contradictionem involvit, vel quia nulla causa externa datur, ad talem rem producendam determinata." (Schol. 1. zur 33. prop. P. I.)

Nothwendig ist also etwas entweder seinem Begriffe nach, oder vermöge einer Ursache.

Hieraus folgt, daß die Existenz von Etwas entweder in seinem Begriffe liegt, oder eine Ursache hat, d. h. daß es entweder an sich, d. h. seiner Natur nach existirt, (von selbst, per se, a se, αὐτομάτως ὂν), oder durch ein Anderes.

Die Substanz nun aber ist das an sich Existirende, da nur dieses mit dem Namen Substanz bezeichnet wird, folglich kann die Substanz keine Ursache haben.

Aus allem diesem folgt nun aber für den Theismus das unumgängliche Dilemma, entweder der Welt kein wesentliches, substantielles Sein, kein wahrhaftes, wesenhaftes an sich Sein, kurz keine Realität — wenn man unter Realität im emphatischen Sinne das Ansichsein versteht — zuzugestehen: oder die Realität Gottes aufzugeben. Eins von beiden muß der sich aufs Denken einlassende und sich theoretisch begründen wollende Theismus leugnen, entweder die Realität (Substantialität) Gottes, wenn er nämlich die Realität

*) Im 2. Scholium zur 8. propos. sagt Spinoza ganz richtig: „si quis statuat substantiam creari, simul statuit, ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest; adeoque fatendum necessario est, substantiae existentiam, sicut ejus essentiam aeternam esse veritatem."

der Welt anerkennt: oder die Realität, Substantialität der Welt, wenn er nämlich die Realität Gottes anerkennt.

Denn beides zugleich annehmen und das eine Reale — die Welt — von dem andern Realen — von Gott — abzuleiten, heißt eine Substanz von einer andern Substanz ableiten, sie also für geschaffen, die Substanz, das ursprünglich Seiende also für ein Gesetztes, secundo loco Seiendes erklären, — was absurd, weil eine contradictio in adjecto, ist.

Diese Absurdität begeht aber der Theismus, indem er gleicherweise die Realität der Welt, so wie die Gottes behauptet, und dann Gott als Urheber der Welt betrachtet, also die Realität der Welt wieder aufhebt, da, was einen Urheber hat, nicht reell ist, in dem Sinne, in dem wir hier von Realität sprechen.

Wie nun? Muß man etwa, um diesem Grundwiderspruch des Theismus zu entgehen, sich den Ungereimtheiten des Pantheismus, der nur Ein Reales anerkennt, in die Arme werfen? Freilich, wer oberflächlich denkt, könnte leicht keinen andern Ausweg mehr übrig sehen, indem er aus dem Satz; Eine Substanz kann von einer andern nicht gesetzt sein, den andern folgern zu müssen meinte: Es kann also überhaupt nicht zwei Substanzen geben, sondern nur Eine. Aber dies folgt ganz und gar nicht aus jenem ersten Satze. Denn in ihm ist nicht geleugnet, daß es zwei oder überhaupt mehrere Substanzen ursprünglich geben könne, sondern nur, daß sie von einander abgeleitet werden dürfen — nur dieses letztere ist in Abrede gestellt.

Die Meinung ist also ganz falsch, daß man nur die Wahl zwischen Theismus und Pantheismus habe, daß es ein Drittes nicht gäbe. Es giebt ein Drittes, und zwar ein solches, das kein schlechtes juste-milieu, keine bloße Neutralisation, kein Mischprodukt der beiden ist: sondern ein die Irrthümer beider negirendes, die Wahrheit beider affirmirendes Drittes.

Der Satz: daß die Substanz ihrem Begriff nach eine apriorische Einheit, also indivisibel, einfach; nicht eine a posteriori aus vielen Theilen zusammengesetzte, sondern ursprüngliche, vielmehr das Viele begründende, als von ihm begründete, es aus sich wie aus einem Quellpunkt hervorbringende Einheit — kurz, wie es Leibnitz treffend bezeichnet hat, Individuum oder Monade ist: dieser Satz, der den

Begriff der Substanz definirt, ist ganz verschieden von dem andern: es giebt nur eine Substanz, nur eine Monas, nur ein Individuum.

Der Spinozistische Begriff der Substanz ist in allen Stücken identisch mit dem Leibnitz'schen der Monade, ist einfache, untheilbare Einheit, die die Quelle des Vielen ist *). Spinoza kann nicht oft genug einschärfen, daß man sich die Substanz nicht als theilbar oder aus Theilen bestehend denken solle, (s. ep. 29., wo er die Folgerungen für Raum und Zeit aus dem Begriff der Einfachheit der Substanz zieht, und übereinstimmend mit Kant Zeit und Raum für bloße Formen der Erscheinung erklärt, wie überhaupt der Kant'sche Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung in Wahrheit kein anderer ist, als der Spinozistische von Substanz und Modis, den alle tieferen Philosophen unter verschiedenen Ausdrücken immer gemacht haben). Aber folgt denn daraus, daß die Substanz ihrem Wesen nach einfach ist, auch daß es nur Eine Substanz giebt? Ist Einfachheit und Einzigkeit einerlei? Kann es nicht viele solche ursprüngliche Einheiten, wie die Substanz ihrem Begriff nach ist, geben? —

Alles Seiende ist entweder principielles, ursprüngliches, substantielles, oder abgeleitetes, gesetztes, accidentelles Sein. Es giebt nur diese zwei Arten des Seins, von denen sich die zweite zur ersten, das secundäre zum primitiven Sein verhält wie Nichtsein zu Sein. Denn wahrhaft seiend oder wirklich ist eigentlich nur das principiell Seiende. Das accidentelle, secundäre Sein ist nur das Platonische μη ὀν. Man kann sich den Unterschied dieser beiden Arten des Seins nicht besser verdeutlichen, als indem man das Bild einer Sache mit der wirklichen Sache selbst vergleicht. Das Bild der Sache, ihre Vorstellung stellt die Sache mit allen ihren Eigenschaften dar, und insofern enthält das Bild alles, was die Sache, und doch welch ein Unterschied! Welch ein Unterschied zwischen gemalter und wirklicher Bewegung! Ein als sich bewegend

*) Leibnitz nennt sie auch Entelechie, indem er sagt: „Nomen entelechiarum imponi posset omnibus substantiis simplicibus seu monadibus creatis. Habent enim in se certam quandam perfectionem (ἔχουσι το ἐντελές), datur quaedam in iis sufficientia (αὐτάρκεια), vi cujus sunt actionum suarum internarum fontes, quasi automata incorporea." Princip. philos. §. 18. Der Widerspruch, den Leibnitz beging, war nur, daß er von monadibus creatis sprach.

gemalter Gegenstand ruht auf dem Gemälde, ist festgebannt an der Stelle des Gemäldes, obgleich er sich zu bewegen scheint.

Spinoza hat diese beiden grundverschiedenen Arten des Seins durch das erste Axiom des ersten Theils seiner Ethik so ausgedrückt: „Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt.“ Das principielle Sein ist das Insichsein, das abgeleitete das in einem Andern Sein.

Alles, was entsteht, was wird, entsteht oder wird nothwendig aus Etwas, gehört folglich zur zweiten Art des Seins, zum μη ὀν, und trägt darum in der Geburt schon den Tod in sich, ist ein Todtgebornes, muß darum früher oder später auch wirklich sterben. Und dies gilt von Allem ohne Ausnahme, wovon uns die Erfahrung lehrt, daß es entstanden ist. Von allem Solchen kann man daher schon bei der Geburt den Tod mit Gewißheit vorhersagen. Alles, was je entstanden ist, ist auch wieder oder wird wieder zu Grunde gehen. Was nicht entstanden ist, kann eo ipso auch nicht vergehen, denn es hat das Sein in sich, ist Princip, ist Substanz.

Dies steht a priori fest. Doch nun kommt es hauptsächlich auf die richtige Anwendung dieser beiden Kategorieen des Seins an, daß man nämlich nicht Etwas zur zweiten Klasse des Seins rechne, was zur ersten gehört, oder zur ersten, was zur zweiten gehört, d. h. daß man nicht Etwas für Produkt, für secundäres, abgeleitetes, entstandenes Sein halte, was Princip, Substanz oder Ursache ist, noch umgekehrt.

Darüber kann aber einerseits nur die Erfahrung, andererseits nur richtiges Denken entscheiden.

Es wäre freilich voreilig, dasjenige, dessen Entstehung wir nicht erfahren haben oder nicht erfahren können — darum sogleich für unentstanden, für Substanz zu erklären; denn es könnte demungeachtet entstanden sein. Gesetzt aber, ein nothwendiges Denken belehrte uns über Etwas, dessen Entstehung wir nicht erfahren haben, daß es nicht entstanden sein könne, weil dem seine Natur widerspricht — dann wären wir wohl berechtigt, es für Substanz zu erklären.

Ein solches aber ist das, was wir Seele, das Princip der Thätigkeit und des Lebens eines Wesens nennen. Wir wissen von diesem nicht aus Erfahrung, daß es unentstanden, ungezeugt ist, und es wäre darum voreilig, es ohne Weiteres für Substanz zu erklären, für unerschaffen. Aber ein nothwendiges Denken belehrt uns, daß Selbstthätigkeit, deren sich doch jede Seele unmittelbar bewußt ist, un-

möglich gesetzt, geschaffen, bewirkt sein kann, weil es dem Begriff der Selbstthätigkeit widerspricht, gesetzt zu sein.

Man müßte also geradezu das Faktum der Selbstthätigkeit leugnen, die organisch lebendigen Wesen für Maschinen, für künstliche Automaten erklären — wozu man freilich leicht durch die strenge Nothwendigkeit, mit der alle Bewegungen und Actionen lebendiger Wesen erfolgen, verleitet werden könnte. Aber Maschinen können doch kein Bewußtsein oder Gefühl von Selbstthätigkeit haben, deren jedes lebendige Wesen inne wird. Oder sollte dies Gefühl und Bewußtsein nur Täuschung sein? Maschinen können sich auch nicht einmal täuschen.

Also bleibt nichts übrig, als alles Selbstthätige, insofern es selbstthätig ist, für ursprünglich, für unerschaffen, kurz für Substanz zu erklären.

Selbstthätigkeit — dies und nichts weiter ist Kriterium der Substantialität. Dies hat auch Kant eingesehen. Denn Beharrlichkeit und numerische Identität des Subjekts oder der Person, die in der Wolf'schen Schule für Kriterien der Substantialität galten, läßt Kant keineswegs dafür gelten, sondern widerlegt sie treffend so: „Wenn gleich der Satz einiger alten Schulen: daß Alles fließend und nichts in der Welt beharrlich und bleibend sei, nicht stattfinden kann, sobald man Substanzen annimmt, so ist er doch nicht durch die Einheit des Selbstbewußtseins widerlegt. Denn wir selbst können aus unserem Bewußtsein darüber nicht urtheilen, ob wir als Seele beharrlich sind, oder nicht, weil wir zu unserm identischen Selbst nur dasjenige zählen, dessen wir uns bewußt sind, und so allerdings nothwendig urtheilen müssen, daß wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewußt sind, eben dieselben sind. In dem Standpunkte eines Fremden aber können wir dieses darum noch nicht für gültig erklären, weil, da wir an der Seele keine beharrliche Erscheinung antreffen, als nur die Vorstellung Ich, welche sie alle begleitet und verknüpft, so können wir niemals ausmachen, ob dieses Ich nicht eben so wohl fließe, als die übrigen Gedanken, die dadurch an einander gekettet werden" (Kritik d. r. V. Ausg. v. Rosenkranz, S. 292).

Beharrlichkeit und numerische Identität sind also höchst unsichere Kriterien der Substantialität, denn obwohl unser Selbst in der ganzen Zeit, in der wir existiren, die beharrliche identische Einheit seiner vielen und mannigfaltigen, wechselnden Zustände bildet, so könnte es doch an sich selbst viel-

leicht nur vorübergehender Zustand, Modus oder Affection eines höhern, umfassendern Subjekts sein, zu dem es sich alsdann ebenso verhielte, wie zu ihm seine eigenen wandelbaren Zustände.

Es muß daher etwas ganz Anderes noch hinzukommen, um uns davon zu überzeugen, daß dieses numerisch identische, in allem Wechsel, allem Entstehen und Vergehen seiner Zustände bleibende Selbst oder Subjekt wirklich Substanz, wirklich Subjekt und nicht wieder nur in Bezug zu einem höhern Prädikat, Modus, Accidens — denn dies sind alles nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache — sei.

Dieses Andere ist aber nur die Selbstthätigkeit, die Selbstwirksamkeit, die Causalität. Daß das numerisch identische, beharrliche Subjekt wechselnder Zustände wirklich Substanz sei, wird also erst an seiner Selbstthätigkeit, Selbstwirksamkeit, kurz an seiner Causalität erkannt. „Handlung bedeutet schon das Verhältniß des Subjekts der Causalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem besteht, was da geschieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Succession nach bezeichnet, so ist das letzte Subjekt desselben das Beharrliche, als das Substratum alles Wechselnden, d. i. die Substanz. Denn nach dem Grundsatze der Causalität sind Handlungen immer der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen, und können also nicht in einem Subjekt liegen, was selbst wechselt, weil sonst andere Handlungen und ein anderes Subjekt, welches diesen Wechsel bestimmte, erforderlich wäre. Kraft desselben beweist nun Handlung, als ein hinreichendes empirisches Kriterium, die Substantialität, ohne daß ich die Beharrlichkeit desselben durch verglichene Wahrnehmungen allererst zu suchen nöthig hätte, welches auf diesem Wege mit der Ausführlichkeit nicht geschehen könnte, die zu der Größe und strengen Allgemeingültigkeit des Begriffs erforderlich ist. Denn daß das erste Subjekt der Causalität alles Entstehens und Vergehens selbst nicht (im Felde der Erscheinungen) entstehen und vergehen könne, ist ein sicherer Schluß, der auf empirische Nothwendigkeit und Beharrlichkeit im Dasein, mithin auf den Begriff einer Substanz als Erscheinung ausläuft" (Krit. d. r. V. S. 173 f.).

Dieser Eine Satz, der allein hinreicht, Kant unsterblich zu machen, da er selbst die Anerkennung dessen enthält, wodurch überhaupt ein Wesen ewig und unsterblich, wodurch es Sub-

stanz ist, nämlich die Causalität, die Ursächlichkeit, das Handeln, die Selbstthätigkeit, die Spontaneität, — dieser Eine Satz, sage ich, stürzt mit Einem Schlage den Theismus, wie den Pantheismus.

Doch ehe ich zu dem Beweise dieser Behauptung übergehe, will ich noch kurz durch ein Beispiel deutlich machen, wie eben nur die Actualität, das Handeln, die Selbstthätigkeit Kriterium der Substantialität sei, keinesweges aber die numerische Identität und Beharrlichkeit des Subjekts.

In der Poesie, besonders im Epos und Drama, kommen Personen vor, die so gut einen Lebenslauf haben, so gut durch mannigfach wechselnde Zustände successiv hindurchgehen, und dabei dennoch numerisch identisch bleiben, wie die wirklich handelnden Personen der wirklichen Welt. Wenn nun schon die numerische Identität des Subjekts, die Beharrlichkeit im Wechsel der Zustände, ein ausreichendes Kriterium der Substantialität wäre, dann müßten ja auch jene fingirten Personen wirkliche Substanzen sein, wirkliche Subjekte, während sie doch in der That nur vorgestellte oder dargestellte Subjekte, d. h. Objekte sind. Hat der Homerische Achilles gleiche Substantialität mit dem wirklichen Achill, der etwa existirt hat? Handelt der Homerische Achill wirklich, oder wird er nur als handelnd vorgestellt?

Dies Beispiel wird hoffentlich genügen, um einleuchtend zu machen, daß numerische Identität des Subjekts in allem Wechsel der Zustände gar kein Kriterium der Substantialität ist. Denn dieses ganze numerisch identische Subjekt könnte ja ein reines Produkt der Phantasie sein. Ein solches wird man doch wohl aber nicht Substanz nennen, da von einem solchen vielmehr die schöpferische Phantasie die Substanz ist, und jenes nur eine von den wechselnden, entstehenden und vergehenden Formen dieser Substanz.

Beharrlichkeit ist so lange nicht absolute, sondern nur relative, d. h. an sich selbst wieder vergängliche, nicht ewige Beharrlichkeit, als bis nachgewiesen ist, daß das Beharrliche ein Selbstthätiges, ein Ursächliches, reell Actives ist. Dann allererst folgt, daß es unentstanden und mithin auch unvergänglich, folglich absolut beharrlich ist. Wäre der Geist des Menschen, wäre die Seele des Thieres und der Pflanze, wären die chemischen und mechanischen Kräfte der unorganischen Natur nicht Agentien, nicht selbstwirkende, selbstthätige Kräfte: dann könnten wir überall nicht wissen, ob sie

Substanzen, ob sie wirkliche und nicht blos vorgestellte Subjekte sind, denn numerisch identische und relativ beharrliche, eine Zeit lang dauernde Individuen könnten sie immerhin sein, ohne Substanzen, wirkliche Subjekte zu sein.

Absolute Beharrlichkeit und Identität wird uns durch die Erfahrung nicht gegeben, denn dazu wäre ja erforderlich, daß wir schon die ganze unendliche Zeit durchlebt hätten, was unmöglich ist, da, so lange wir auch fortdauern mögen, doch jeder Augenblick ein begrenzter ist, den nachfolgenden außer sich hat, und wir also durch Erfahrung nie dahin kommen, zu ermitteln, ob wir alle Zeit hindurch leben werden.

Es ist daher schlechthin unmöglich, aus absoluter Beharrlichkeit — und nur eine solche könnte Kriterium der Substantialität sein, da die relative, nur eine Zeit lang währende, eigentlich keine Beharrlichkeit ist — auf Substantialität zu schließen. Vielmehr können wir nur umgekehrt aus der Substantialität eines Wesens auf desselben absoluter Beharrlichkeit, d. h. Ewigkeit, schließen.

Woher soll nun aber die Substantialität eines Wesens ermittelt werden? Wodurch erfahren wir, daß Etwas Substanz ist? Erfahren muß es werden, denn a priori haben wir zwar den Begriff, die Kategorie der Substanz, wissen aber nicht, was Substanz ist, was unter diesem Begriff zu subsumiren ist. Dies können wir nur durch Erfahrung lernen. Also, wodurch erfahren wir, daß Etwas Substanz ist? Woran erkennen wir die Substantialität eines Wesens?

Einzig und allein an seiner Selbstthätigkeit, deren es sich unmittelbar bewußt und inne wird.

Nun können wir dazu übergehen, nachzuweisen, wie durch diesen Grundsatz: Alles Selbstthätige ist Substanz, sowohl der Theismus als Pantheismus unwiederbringlich gestürzt wird.

Giebt es nur Ein ursprüngliches, selbstthätiges Wesen, Gott, aus welchem alle andere Wesen erst entstehen, so ist durch den oben angegebenen Unterschied zwischen ursprünglichem und gewordenem Sein, oder, was dasselbe ist, zwischen Sein und Gesetztsein, der der Fundamentalunterschied aller wahren Philosophie ist, — klar, daß die vielen aus Gott gewordenen Wesen 1) gar nicht wirkliche Wesen, nicht wirkliche Subjekte oder Substanzen sind; 2) daß sie folglich auch nicht selbstthätig sind, sondern ihre Selbstthätigkeit nur scheinbar ist, etwa wie die der Drahtpuppen im Puppenspiel, oder

der fingirten Personen in einem Drama; endlich 3) daß sie gar nicht außer jenem Einen ursprünglichen Wesen in einer Welt, außer welcher ihr Urheber ist, sein können. Denn wie könnte das Gesetzte aus dem Setzenden herausfallen? Kann ein Gedanke, eine Vorstellung aus dem Geist herausfallen und außer ihm für sich existiren? — Kein Mensch und kein Wesen könnte etwas außer sich hervorbringen, wenn nicht schon Etwas, ein Stoff, eine Materie außer ihm wäre, dem es seine Form eindrücken könnte. Denn alles Hervorbringen außer sich besteht eben nur in dem Einbilden der eigenen Form in ein schon bestehendes Aeußeres. Außer Gott soll ja aber, dem Theismus zufolge, vor der Weltschöpfung noch gar nichts angenommen werden, sondern Alles erst aus ihm entstehen. Wie kann es da aus ihm herausfallen? Ist dieser Abfall nicht eine Absurdität? Kann das vom Subjekt gesetzte Objekt je aus dem Subjekt herausfallen und selbstständig werden?

Theismus und Pantheismus haben dies nun gemein, daß beide nur Einen Gott, d. h. nur Ein ursprüngliches, selbstthätiges Wesen, nur Eine Substanz annehmen. Aber der Pantheismus ist consequent, er läßt die Welt mit ihren endlichen Dingen nicht aus Gott herausfallen, auch gesteht er den einzelnen Dingen gar keine Selbstständigkeit, Wirklichkeit und Selbstwirksamkeit zu. Er widerspricht also nur der Erfahrung, nicht seinem eigenen Begriff vom absoluten, allein wirklichen Wesen. Der Theismus hingegen widerspricht zwar nicht der Erfahrung, insofern er die Einzelwesen der Welt für reale, wirkliche, selbstthätige, freie Wesen hält, aber er widerspricht seinem Begriff vom absoluten, allmächtigen, allgegenwärtigen, allwissenden, kurz unendlichen Wesen, da dieses nichts Wirkliches außer sich haben kann.

Eine wahre Weltansicht kann daher nur diejenige sein, die weder wie der Pantheismus der Erfahrung, noch wie der Theismus ihrem eigenen Begriff widerspricht. Spinoza war zwar consequent, denn gemäß seiner einmal gemachten Proposition, daß es nur Eine Substanz, Ein ursprüngliches, in sich seiendes, natura sua existirendes Wesen gebe (wofür er freilich den Beweis, wie ich in meiner ausführlichen Kritik des Theismus und Pantheismus zeigen werde, sehr schlecht führte), mußte er natürlich alle Vielheit der Einzelwesen für unreell, für bloße Modification des einzig Reellen, der absolut unendlichen Substanz erklären, und er hat es gethan. Er leugnet die Welt nicht schlechthin, seine Lehre ist nicht Akosmismus,

wie Hegel meint, sondern er leugnet nur die Realität, das Insichsein, die Substantialität der Welt, da ihm Gott allein Substanz ist. „Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia.“ (P. I. prop. 14). „Quidquid est, in Deo est et nihil sine Deo esse neque concipi potest.“ (P. I. prop. 15). „Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. Extra Deum nulla potest dari substantia, hoc est res, quae extra Deum in se sit.“ (P. I. prop. 18. c. dem.). Demgemäß leugnete auch Spinoza consequent die Freiheit und Unsterblichkeit der Einzelwesen, denn was nicht a se, an sich, nicht selbstständig ist, kann natürlich auch nicht frei und unsterblich sein.

Also Spinoza, sage ich, ist zwar consequent, dem Begriff des absolut unendlichen Wesens, von dem er ausgeht, treu bleibend, aber sein System widerspricht völlig der Erfahrung, die uns freie, selbstthätige, spontane Einzelwesen darbietet. Auf Freiheit ist die Welt gegründet, wie Marquis Posa in Schiller's Don Carlos so schön zu Philipp sagt. Des Uebels grauenvolles Heer wüthet nur darum in dem Weltall, weil Freiheit in ihm ist. Wären die Einzelwesen nicht frei, so könnten sie ja einander nicht so grausam widersprechen, wie es doch thatsächlich in der Welt vorkommt. Geht man daher mit Spinoza vom Begriff des absolut Unendlichen, oder, wie es in der Wolf'schen Metaphysik heißt, des allerrealsten Wesens, des Inbegriffs aller Realitäten, aus, so geht man von dem allerwidersprechendsten Begriffe aus. Denn zwar der Begriff an sich des allerrealsten Wesens, das der Inbegriff aller Realität sein soll, ist (wie Kant richtig in dem von keiner wahren Philosophie zu ignorirenden Capitel von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe gezeigt hat) nicht widersprechend, weil dem Begriffe nach, Realität der Realität nicht widerspricht: aber macht man nun mit jenem Begriff des allerrealsten Wesens Ernst und geht mit ihm an die Erfahrung — was doch geschehen muß, wenn der Begriff objektive Gültigkeit erhalten soll — so findet man, daß das allerrealste Wesen der Inbegriff aller Widersprüche ist, die die Welt wirklich und unleugbar darbietet. Ich kann mich nicht enthalten, Kant's unsterbliche Worte über diesen höchst wichtigen Punkt hierherzusetzen. „Einstimmung und Widerstreit. Wenn Realität nur durch den reinen Verstand vorgestellt wird (realitas noumenon), so läßt sich zwischen den Realitäten kein Widerstreit denken, d. i. ein solches Verhältniß, da

sie in einem Subjekte verbunden einander ihre Folgen aufheben, und 3 — 3 = 0 sei. Dagegen kann das Reale in der Erscheinung (realitas phaenomenon) unter einander allerdings im Widerstreit sein, und vereint in demselben Subjekt, eines die Folge des andern ganz oder zum Theil vernichten, wie zwei bewegende Kräfte in derselben geraden Linie, so ferne sie einen Punkt in entgegengesetzter Richtung entweder ziehen oder drücken, oder auch ein Vergnügen, das dem Schmerze die Waage hält." (Krit. d. r. V. v. Rosenkranz, S. 217). „Der Grundsatz: daß Realitäten (als bloße Bejahungen) einander niemals logisch widerstreiten, ist ein ganz wahrer Satz von dem Verhältniß der Begriffe, bedeutet aber weder in Ansehung der Natur, noch überall in Ansehung eines Dinges an sich selbst das Mindeste. Denn der reale Widerstreit findet allerwärts statt, wo A — B = 0 ist, d. i. wo eine Realität mit der andern, in einem Subjekt verbunden, eine die Wirkung der andern aufhebt, welches alle Hindernisse und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen legen. Die Anhänger des Grundsatzes, daß Realitäten einander niemals logisch widerstreiten, finden es nicht allein möglich, sondern auch natürlich, alle Realität, ohne irgend einen besorglichen Widerstreit, in einem Wesen zu vereinigen, weil sie keinen andern als den des logischen Widerspruchs, nicht aber den des wechselseitigen Abbruchs kennen, da ein Realgrund die Wirkungen des andern aufhebt." (daselbst S. 224).

Hiermit ist aller Pantheismus mit seinem Princip, dem absolut unendlichen, allerrealsten Wesen so gründlich gestürzt, daß er nicht wieder aufstehen kann, es wäre denn, daß man mit dem allerrealsten das allerwidersprechendste Wesen zum Princip erheben wollte, was gedankenlosen Köpfen unbenommen bleibt.

So wie nun aber der Pantheismus — hiervon war ich ausgegangen — zwar der Erfahrung, aber nicht seinem einmal vorausgesetzten Begriffe widerspricht: so widerspricht umgekehrt der Theismus zwar nicht der Erfahrung — denn er bürdet nicht alle Widersprüche, alle Uebel und Gräuel der Welt einem einzigen Wesen, Gott, auf, sondern schreibt sie auf Rechnung der von Gott abgefallenen Welt, deren Einzelwesen er nicht für bloße Modificationen Gottes, sondern für reelle, außer Gott wirkliche, freie und selbstständige Wesen hält — aber er widerspricht seinem Begriff, da auch ihm, wie dem Pantheismus, Gott unendlich, allmächtig, allgegenwärtig,

allwissend, kurz Alles in Allem ist. Kann ein solcher Gott freie Geschöpfe außer sich haben, die von ihm abfallen und ihm seine Welt verderben? Ist das nicht ein Widerspruch? In meiner ausführlichen Kritik des Theismus und Pantheismus werde ich die Widersprüche, die der Theismus in allen Arten der Theodicee begeht, durch die er sich behaupten zu können meint, aufdecken. Dieser Punkt, der eigentlich faule Fleck des wissenschaftlichen Theismus, ist ganz besonders geeignet, seine Unhaltbarkeit zu beweisen. Kant hat schon 1791 in der Berlinischen Monatsschrift eine Abhandlung „über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee" drucken lassen, aber dieser Punkt kann doch noch weit schärfer und erschöpfender erörtert werden, und er muß erschöpft werden, denn die Theodicee war immer noch die einzige Burg, wohin sich der philosophische Theismus vor allen wissenschaftlichen Angriffen flüchtete. Aber diese Burg ist äußerst baufällig, und wenn die Theisten nicht bald aus ihr ausziehen, so wird sie ihnen nächstens über dem Kopfe zusammenbrechen.

Nicht das ist jetzt mehr die Frage, ob die Weltwesen theistisch als Geschöpfe eines persönlichen Gottes, oder pantheistisch als Ausfluß der unendlichen Substanz, des Absoluten, zu betrachten seien — auf beiden Standpunkten wird die Welt noch abgeleitet — sondern das ist die Cardinalfrage, ob die Welt überhaupt als seiend oder als gesetzt betrachtet werden müsse.

Mag ich die Welt von einem persönlichen Gott oder aus dem Absoluten ableiten, immer leite ich sie doch ab, betrachte also die Vielheit und Gegensätzlichkeit der Weltwesen nicht als etwas Ursprüngliches, sondern als Produkt einer überweltlichen ursprünglichen Einheit, sei diese nun der persönliche Gott oder die absolute Substanz.

Auf beiden wesentlich gleichen Standpunkten ist aber das Böse unerklärbar. Alle Theodiceen, sowohl des Theismus als Pantheismus, sind Sophismen ohne Halt.

Die geläufigste theistische Theodicee ist, daß Gott dem Menschen, da er ihn nach seinem Bilde schaffen wollte, die Freiheit nicht versagen konnte. Geschaffene Freiheit ist aber eine eben solche contradictio in adjecto, wie abgeleitete Ursprünglichkeit oder todtes Leben.

Die pantheistische Theodicee leugnet entweder das Böse, erklärt es nur für Schein und Täuschung, für inadäquate Idee, wie Spinoza, oder leitet es, wie Schelling und

Hegel, aus der Nothwendigkeit des Negativen zur Hervorbringung des Positiven ab. Aus Negation der Negation entspringt die Affirmation; aber ein gesetzter Kampf ist Spielerei des Absoluten mit sich selbst, kann unmöglich Ernst sein. Wenn überhaupt alles Einzelne, Viele nur Erscheinung des Einen Absoluten ist, nur verschwindendes Moment des Ganzen, so hat es gar keine Selbstständigkeit, so wenig als Theile in einem Ganzen. Die Entzweiung im Bösen, das bellum omnium contra omnes, setzt aber Selbstständigkeit voraus. Wie können Theile eines Ganzen sich gegenseitig bekämpfen? — Wo nur dem Einen das Sein zukommt, dem Ganzen, da ist das Viele gar nicht für sich, ist nur in dem Einen Ganzen aufgehoben, ohne eigenes Leben und eigene Bewegung. Die eigentliche Consequenz des Pantheismus ist daher die, daß das Absolute in seinen verschiedenen Modificationen sich selbst bekämpft, daß es, wie schon gesagt, als das allerrealste Wesen der allergrößte Widerspruch ist.

Alles Ableiten der Welt muß also aufhören. Die Ursprünglichkeit der Welt und ihres Lebens in Kampf und Sieg, in Entzweiung und Aufhebung derselben muß anerkannt werden. Dann sind keine Theodiceen mehr nöthig, denn das Bedürfniß dieser entspringt nur, wo man den Ursprung aller Dinge in Gott setzt, es also auf theistischem Standpunkt rechtfertigen muß, daß der Gute das Böse schafft oder zuläßt, auf pantheistischem den Widerspruch der ursprünglichen Einheit für bloßen Schein und Täuschung erklären muß.

Auf pantheistischem Standpunkt muß man sich wundern, wie aus der ursprünglichen Einheit das sich gegenseitig bekämpfende Viele hervorgeht, wie die Idee so von sich abfallen, sich entlassen, entäußern, ihre ursprüngliche Einheit verlieren kann. Herbart wundert sich umgekehrt, wie das ursprünglich Viele zur Einheit kommt *).

---

*) Der Verf. der treffenden Charakteristik der Herbart'schen Philosophie (Beilage zur allg. Zeitung, N. 266. 1841.) sagt: „Nach Herbart ist die Metaphysik die Lehre von der Begreiflichkeit der Erfahrung, der äußerlichen im Raume, wie der innern des Bewußtseins. Resultat der metaphysischen Untersuchungen ist eine monadologische Weltansicht, die im schroffen Gegensatz gegen allen Pantheismus, das Sein nicht blos dem Einen und Unendlichen beilegt, aus dem die endlichen Wesen wie Schaum des Meeres sich auf kurze Zeit ablösen, um bald wieder in das Ganze zurückzufallen und spurlos in ihm zu verschwinden, sondern als das Seiende un-

Aber weder ist die Einheit, das Eine absolute Wesen, das Ursprüngliche, die Vielheit und Entzweiung dagegen das Abgeleitete, noch umgekehrt diese das Ursprüngliche und jene das Secundäre, Hinzukommende, sondern die Welt ist ewig dieses in der Einheit entzweite und in der Entzweiung einige Universum, und nur als solches lebendig. Die real Entzweiten sind ideal, an sich, ihrer Bestimmung nach, eins, zusammengehörig. Die Einheit existirt daher als Trieb, die in der Wirklichkeit existirende Entzweiung aufzuheben.

Was von der Vielheit der Monaden gilt, daß sie kein Gesetztes, sondern Ursprüngliches sind, gilt auch von den Gegensätzen innerhalb der Welt. Hegel und seine Anhänger *) betrachten den Gegensatz von Geist und Natur so, als setze der Geist das Anderssein der Natürlichkeit sich entgegen, um es aufzuheben und in dieser Aufhebung zu sich zurückzukehren. Dieses sich Entäußern, Abfallen des Geistes von sich, um wieder zu sich zurückzukehren — was schon in der Kabbala (s. Molitor's Werk über Philosophie der Geschichte und die Anzeige davon in den Berliner Jahrb. f. w. Krit. 1841. Oktob.), sodann im Gnosticismus und endlich wieder bei Hegel vorkommt — ist es nicht ein Spiel des Absoluten mit sich? Warum bleibt nicht der Geist bald bei sich, wenn er doch wieder zu sich zurückkehren will? Es ist in dieser Lehre weder mit der Entäußerung, dem Abfall von sich, noch mit der Rückkehr zu sich dem Geiste Ernst, da jedes immer wieder in das andere übergeht. Die Entäußerung wird in der Rückkehr aufgehoben, diese aber geht wieder in die Entäußerung, den Abfall über u. s. f. in's Endlose. Was von beiden ist nun dem Geiste eigentlich Zweck? der Abfall oder die Rückkehr? Keins von beiden, sagt ihr, sondern das Uebergehen, der Prozeß beider in einander, diese ewige Unruhe, denn diese allein ist

---

bestimmt Vieles, die realen Wesen, die Monaden anerkennt, die einfach, raum- und zeitlos, und darum ewig sind, und zu denen eben so gut die Elemente der belebten wie der unbelebten Materie, als die Seelen der Menschen und Thiere gehören. Daher war für Herbart die Hauptaufgabe der Metaphysik nicht, die Mannigfaltigkeit und den Wechsel des Daseins aus Einem Ursein abzuleiten, sondern vielmehr die, zu begreifen, wie das ursprünglich Viele und Mannigfaltige zu den Einheitsformen der Erfahrung gelange. Und so steht Herbart als Metaphysiker ungefähr in dem gleichen historischen Verhältniß zu Leibnitz, wie Hegel zu Spinoza."

*) s. Michelet, üb. d. Persönlichk. Gottes u. Unsterblichk. d. Seele, S. 240. — Vatke, üb. d. Freiheit, S. 237 f., besonders auch Snellmann, Idee d. Persönlichk., Tübingen 1841, S. 245.

Leben. Ich sage, nein! Euer Prozeß ist, als ein gemachter, ein Scheinleben. Das Absolute setzt nicht diesen Gegensatz von Geist und Natur, von Einheit und Entzweiung, um zu leben, sondern die Welt ist dieser Gegensatz; es ist ein Dualismus, Gott setzt ihn nicht. Nur als seiend ist der Gegensatz und Kampf ein ernster. Die dem Geiste feindliche Natur, die er, um zu sich zu kommen, aufheben muß, kann nicht von ihm selbst gesetzt sein, da es unvernünftig ist, daß ein Wesen seinen Feind sich selbst erzeugt. Ein selbsterzeugter Feind ist auch kein wirklicher, sondern nur ein Scheinfeind.

Die Erfahrung lehrt, daß der Geist die Natürlichkeit alles Ernstes als einen seiner Selbsterhaltung gefährlichen Feind zu bekämpfen hat. Ein solches Absolute, das, um nicht todt zu sein, erst den Gegensatz, und damit das Leben aus sich hervorgehen lassen muß, ist ja an sich todt. Aus dem Tode kommt aber nimmer das Leben. Das Leben, folglich der Gegensatz, ist ursprünglich.

Michelet sagt: „Da der Geist überhaupt, folglich auch der unendliche, eben dies ist, nur das zu-sein, wozu er sich durch seine eigene Freiheit erhoben hat, also einen Zustand der Ungeistigkeit oder bloßen Natürlichkeit aufheben muß, um zu sich selbst zu kommen: so hat er an der Natur seine zeitliche Voraussetzung, und ringt sich aus derselben durch freie Thätigkeit heraus. Dazu bedarf er aber eben der Zeit, und er kann nur in der Zeit aus der Natur hervorgehn. Die Natur ist außerzeitlich, weil sie nicht durch sich selbst, sondern durch die ewige Idee gesetzt ist. Der endliche Geist setzt sich aber selbst, und so auf endliche Weise und in der Endlichkeit, damit wiederum aus dieser Voraussetzung in der Zeit das Bewußtsein des unendlichen Geistes hervorgehe." (Vorlesungen über die Persönlichk. Gottes u. d. Unsterblichk. d. Seele. S. 240.)

Während so Michelet den unendlichen Geist selbst erst in der Zeit aus der vorausgesetzten Natur hervorgehen läßt, betrachtet Vatke („die menschl. Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttl. Gnade." S. 236 ff.) diesen Prozeß, dieses Hervorgehen des Geistes aus der zur Aufhebung sich entgegengesetzten Natur, als ewig, indem er sagt: „Ist auf der einen Seite die göttliche — metaphysisch gedachte — Idee in der menschlichen Natur immer real gewesen, wenngleich zuerst in bloß unmittelbarer Weise und deshalb nicht als wirklicher Geist gesetzt: so ist auf der andern Seite auch die Natur in Gott gesetzt als menschliche Natur, und Gott hat sich dadurch

selbst eine Naturbasis gesetzt, aus welcher er sich entwickelt. Der Verstand sträubt sich dagegen, das Göttliche als Natur zu denken, er begreift nicht, daß Gott nur dadurch Geist ist, daß er sich zugleich als Natur, Unmittelbares setzt. Auf der andern Seite darf aber nie übersehen werden, daß diese Entwicklung nur in ihrer besondern Erscheinung, nicht überhaupt, zeitlich zu denken ist; es gab keine Zeit, wo Gott nur erst als Substanz existirte, und sich noch nicht als Geist hervorgebracht hatte; wie die Schöpfung als ewiger Akt zu denken ist, so auch der Unterschied und relative Gegensatz in Gottes Wesen. Außerdem muß dieser Prozeß der Befreiung der substantiellen Nothwendigkeit zu geistiger Freiheit als ewiger Kreislauf gedacht werden; Gott als Geist ist eben sowohl abhängig von Gott als Natur, als umgekehrt die Natur in Gott vom Geist abhängig ist; die Natur ist die Voraussetzung, welche der Geist sich selbst macht, und der Geist die Verklärung, zu der die Natur sich selbst aufhebt. Das Ganze ist daher der Prozeß der in sich beschlossenen Freiheit, und hebt die Unendlichkeit und Aseïtät Gottes nicht auf."

Während also Michelet von der Annahme des Lehrers aus, daß der Geist die Natur zur Hervorringung seiner selbst aus ihr voraussetzt, konsequent verfährt, und den Geist später auftreten läßt, verwickelt sich Vatke in den Zirkel (er spricht naiver Weise selbst von dem „Kreislauf"), den Geist aus der Natur und doch die Natur aus dem Geist hervorgehen zu lassen. Das also, was hervorgeht (der Geist) soll selbst aus dem hervorgehn, was aus ihm hervorgeht (aus der Natur). Dies ist gerade, als ob das Licht aus der Finsterniß hervorginge, die aus ihm hervorgeht. Welcher Unsinn! — Dieser unsinnige Zirkel beweist eben, daß Keines von Beiden aus dem andern hervorgeht. Wo sich zwei gegenseitig voraussetzen, da müssen sie ja beide zugleich sein. Wo Eins erst aus dem Andern hervorgeht, da können sie sich nicht gegenseitig voraussetzen. Setzen sich also Natur und Geist gegenseitig voraus: so bringt weder der Geist die Natur, noch die Natur den Geist hervor, sondern beide sind; der Gegensatz ist, es bringt nicht erst ein Glied des Gegensatzes das Andere hervor.

Dies, den Gegensatz nicht als seienden, als ursprünglichen Dualismus aufzufassen, sondern das eine Glied desselben zum Princip des andern zu machen, ist der Grundirrthum der Hegel'schen Philosophie. Hegel spricht

oft und naiv genug vom Kreislauf der Idee. Wer weiß aber nicht aus der Logik, daß ein Zirkel ein Irrthum ist? Eben der Kreislauf seiner Idee hätte Hegeln bedenklich machen müssen. Daß der Geist aus dem hervorgeht, was selbst aus ihm hervorgeht — dieses Undenkbare hätte Hegeln lehren müssen, daß eben Geist und Natur nicht in dem Verhältniß des Setzens und Hervorgehens stehen, sondern beide zugleich sind, der Dualismus also ist. Oder, wenn doch die Natur aus dem Geist und der Geist aus der Natur hervorgehen soll, so kann der Geist, aus welchem die Natur hervorgeht, nicht derselbe sein, als der, welcher aus der Natur hervorgeht, wie bei der Zweckthätigkeit der zuerst nur innerliche, subjective Zweck, welcher sich die Mittel voraussetzt, verschieden ist von dem auch äußerlich realisirten Zweck, der durch die Mittel gesetzt wird. Ist nun das Verhältniß von Geist und Natur bei Hegel so zu denken, daß der Geist erst der an sich seiende Zweck der Natur ist, aus welcher dann der wirkliche Geist als realisirter Zweck hervorgeht? Fast scheint es so, da nach Hegel die Idee es ist, die sich in die Natur entläßt, aus der dann erst der wirkliche Geist hervorgeht. Die Idee scheint also jene innerliche Zweckthätigkeit zu sein, die die Natur hervorbringt, um sich aus ihr als wirklcher Geist herauszugestalten. Jenes sich-Entlassen der Idee in die Natur muß aber ein bewußtloses sein, denn sonst wäre sie ja schon wirklicher Geist. Der Geist in der Gestalt der Idee weiß also nicht, was er thut, indem er sich zur Natur entäußert; erst wenn er als wirklicher Geist hervorgeht, sieht er ein, wird er sich bewußt, was sein sich Entäußern zur Natur zu bedeuten hatte. Obwohl das Thun der Idee bei der Entäußerung zur Natur bewußtlos war, war es doch vernünftig und zweckmäßig, denn es hatte ja die Hervorbringung des wirklichen Geistes zum Zweck.

Nun läßt sich freilich nicht leugnen, daß es eine bewußtlose Zweckthätigkeit giebt, d. h. ein zweckmäßiges Thun, ohne daß das thätige Wesen sich des Zweckes, für welchen es thätig, bewußt ist, wie die bewundernswürdige Zweckthätigkeit der Thiere, z. B. der Bienen, der Biber u. A. beweist. Sie arbeiten auf ein Ziel hin, ohne sich desselben bewußt zu sein. Die Biber beschließen nicht, wie ein menschlicher Baumeister, der vorher einen Riß entwirft, ein Gebäude aufzuführen und es so zu bauen, wie sie es bauen, sondern es ist dies bei den Thieren unmittelbare, instinktartige Naturthätigkeit. Aber die

Thiere bleiben auch in dieser Bewußtlosigkeit über ihren Zweck, sie werden sich nach der Realisirung desselben nicht bewußt, wie sich doch der Geist, bei Hegel, nachdem er sich bewußtlos als Idee in die Natur entäußert hat, des Zweckes dieser Entäußerung in der Rückkehr zu sich bewußt werden soll. Dieses Entspringen des Bewußtseins aus der Bewußtlosigkeit ist völlig undenkbar, ist mystisch. Entweder die Zweckthätigkeit ist von vorn herein eine bewußte, das zweckthätige Wesen ist sich derselben vor der Ausführung im Erkennen bewußt: oder sie ist von vorn herein bewußtlos, dann bleibt sie aber auch, wie bei den Thieren, bewußtlos.

War die Idee bei Entäußerung in die Natur sich des Zweckes dieser Entäußerung bewußt, so war sie schon wirklicher Geist; wo nicht, so konnte sie sich des Zweckes ihrer Entäußerung auch nicht bewußt werden, aus der Bewußtlosigkeit sich nicht zum Bewußtsein erheben. Der Geist ist sich auch gar nicht bewußt, sich als Idee zur Natur entäußert zu haben. — Geist und Natur sind, als Beisich- und Außersichsein, gegen einander feindlich, einander negirend, störend, hemmend; es ist aber unerhört, daß ein nach Zwecken thätiges Wesen solche Mittel zum Zwecke wählt, die dem Zwecke feindlich, hinderlich sind. Die Mittel müssen ja dem Zweck entsprechen. Ein Wesen, das das Gute bezweckte, kann doch unmöglich das Böse zum Mittel wählen, da ja das Böse gerade das Gute aufhebt. Es ist gerade, als wenn, wer leben will, den Tod zum Mittel wählte, oder wer vorwärts gehen will, das Rückwärtsgehen zum Mittel machte. Gleiches bringt sich nur durch Gleiches hervor. Es ist absurd, daß der Geist, um zu sich zu kommen, außer sich kommt. Weder bewußt, noch unbewußt kann er diesen Zweck haben. Das Außersichkommen kann nicht die That des Geistes sein, da es ja gerade sein Gegentheil, ein ihm Fremdes, Feindliches, eine hemmende Schranke ist, die er aufzuheben trachtet. Ist es denkbar, daß er selbst das setzt, was er aufzuheben strebt? —

Versteht man unter Welt den Inbegriff alles Endlichen, unter Gott hingegen das Unendliche, und leitet die Welt aus Gott ab, wie nothwendig ist, da das Endliche nur aus dem Unendlichen kommen kann: so läßt man also die Welt durch Verendlichung des Unendlichen entstehen.

Aber wie ist diese Verendlichung, dieses Uebergehen des Unendlichen ins Endliche, dieses Werden der Einheit zur Vielheit, zu denken? So lange dieses Wie nicht angegeben wird,

ist jener Prozeß, wie man die Verendlichung des Unendlichen zu nennen beliebt, nur ein unbestimmtes, unverstandenes Wort.

Es sind nur zwei Fälle möglich, wie ein einiges, ganzes, ungetheiltes Wesen in die Vielheit übergehen kann: Entweder das Eine, Ganze, Unendliche, Absolute setzt das Viele aus sich, erzeugt es aus seinem Innern, wie z. B. das Denken einzelne Gedanken, die Phantasie einzelne Vorstellungen aus sich erzeugt; oder das Eine, Ganze, Ungetheilte zertheilt, zersplittert sich, und setzt auf diese Weise nicht Vieles, sondern wird selbst ein Vieles. Nur diese zwei Arten sind denkbar.

Der große Unterschied beider aber ist, daß bei der ersten Art das Unendliche sich eigentlich nicht verendlicht, sondern unbeschadet der Vielheit, die es aus sich erzeugt, dennoch ganz und ungetheilt, unendlich und absolut bleibt, also durch die Vielheit an seiner Einheit nichts verliert, sondern im Gegentheil noch Etwas gewinnt, nämlich das Andere, das Viele, das es aus sich erzeugt, wie das Denken dadurch, daß es viele Gedanken aus sich erzeugt, sich nicht in diese Vielheit zertheilt und zersplittert, und so seine Einheit verliert, sondern ganz und ungetheilt bleibt.

Bei der zweiten Art der Verendlichung hingegen würde das Unendliche seine Unendlichkeit verlieren und ganz in der Vielheit des Endlichen untergehn; es zerführe und zersplitterte sich, hörte also auf ein einiges Ganze zu sein, so wie jedes Ganze, das getheilt wird, aufhört ein Ganzes zu sein.

Wie sollen wir uns nun die Entstehung der Welt denken, auf die erste oder die andere Weise? Beide haben ihre Schwierigkeiten. Um bei der letzten anzufangen, so ist Folgendes zu bedenken:

Könnte Gott sich theilen und solcherweise in eine Vielheit von Wesen übergehen, so wäre er nicht Substanz, nicht Monas, sondern, wie die theilbare Materie, ein bloßes Aggregat, bloßes Compositum. Jede Substanz, jede Monas, jede Seele oder Kraft — dies sind alles nur verschiedene Worte für dieselbe Sache — ist untheilbar, unzerstörbar. Eben so wenig aber wie das theilbare Ganze Substanz ist, eben so wenig sind es auch die Theile selbst, in die es sich zerlegen läßt, denn diese sind ja nur Stücke des Ganzen, sind also, was das Ganze, nämlich ebenfalls theilbar, folglich ebenfalls unsubstantiell. Auf diese Weise wäre also weder Gott, noch die vielen Einzelwesen der Welt sub-

stantiell, sondern beide ganz wesenlos, ohne Kern und Seele *). Aber gesetzt auch, das Unendliche könnte sich zertheilen, so müßte doch ein Grund vorhanden sein, warum das ursprünglich Eine, ungetheilte Ganze sich theilt. Jeder Grund ist nun entweder ein äußerer oder innerer. Einen äußeren kann es für das Unendliche nicht geben, einen inneren hier aber auch nicht, denn innerer Grund eines Geschehens, einer Bewegung, ist die Selbstthätigkeit, Selbstthätigkeit kommt aber nur den Monaden, Seelen, Substanzen zu. Da nun das theilbare Unendliche, wie nachgewiesen worden, keine Substanz ist, so kann es folglich auch nicht aus inneren Gründen sich zertheilen.

Hieraus folgt also, daß der Gedanke der Entstehung der Welt durch Theilung Gottes unsinnig ist, völlig unphilosophisch, wie er denn auch in der That von keinem Philosophen je gedacht worden ist.

Es bleibt demnach nur noch die zweite Erklärungsweise übrig, der zufolge nämlich zwar allerdings das Viele aus dem Einen, das Endliche aus dem Unendlichen hervorgeht, aber so, daß das Absolute oder Gott dadurch seine Unendlichkeit und Einheit nicht verliert. Gott zersplittert sich nicht durch Schöpfung der Welt, er geht nicht in der Vielheit unter, die Idee verliert sich nicht, um mit Hegel zu sprechen, im Anderssein, sondern in sich selbst sicher ruhend, behält sie das Endliche in ihrer Macht, denn sie hebt es eben so wieder auf und führt es in sich zurück.

Wodurch unterscheidet sich nun der Theismus vom Pantheismus? Ist etwa der Pantheismus so ungereimt, daß er die Vielheit der Weltwesen durch Zertheilung Gottes entstehen läßt und demnach jedes Einzelwesen als ein Stück Gott betrachtet? Dieser Vorwurf wäre völlig ungerecht, und beruhte auf gänzlicher Unkenntniß der pantheistischen Systeme; denn alle erklären sie das Unendliche für die Substanz, und zwar die alleinige Substanz, die Substanz aber ist ihrem Begriffe nach untheilbar, folglich erklären sie Gott für un-

---

*) Ein solches theilbares Unendliche verdient gar nicht den Namen des Unendlichen, denn alles Theilbare ist eine Größe, unendliche Größe aber ist ein Widerspruch, ist völlig undenkbar. Jede Größe, sie sei so enorm als man sie sich nur immer vorstellen kann, ist als Größe doch endlich, begränzt. Wer das Unendliche im Gebiete der Größe sucht, wird es nimmer finden. Denn die Größe — und jedes theilbare Ganze ist eine Größe, — läßt sich ohne Ende vermehren oder vermindern.

theilbar. Spinoza schärft oft genug ein, daß die Substanz indivisibel ist. „Substantia absolute infinita est indivisibilis“ lautet die 13. propos. des I. Th. Er kann folglich das Endliche nicht durch Zertheilung Gottes entstehen lassen, und kein Pantheismus thut dieses.

Darin also, in der Ableitungsweise des Vielen aus dem Einen, des Endlichen aus dem Unendlichen, unterscheiden sich Pantheismus und Theismus gar nicht; denn beiden besteht die Einheit und Unendlichkeit Gottes, unbeschadet der Vielheit, die aus ihm hervorgeht. Auch nehmen beide keinen äußeren Stoff an, woraus die Vielheit gebildet werde, sondern der Theismus, wenn er sagt, Gott schafft die Welt aus Nichts, sagt damit gleicherweise, wie der Pantheismus, daß Gott die Welt aus sich schafft, denn es ist nicht das absolute Nichts gemeint, sondern nur: nichts Anderes.

So weit geht also die Einheit beider. Aber nun beginnt der große Unterschied bei der Bestimmung des Verhältnisses, in welches beide das aus Gott gewordene Endliche, Viele, zu ihm als dem Unendlichen, Einen setzen.

Der Pantheismus nämlich ist consequent. Einsehend, daß ein gesetztes Wesen kein wirkliches Wesen, oder kürzer, kein Wesen, sondern nur Erscheinung ist — weil alles Wirkliche seinem Begriffe nach ursprünglich, a se und per se ist, — erklärt er die Vielheit für bloße Erscheinung, bloße Modification des Einen, Unendlichen. Der Theist hingegen ist im höchsten Grade inconsequent. Denn obwohl er die vielen endlichen Dinge geschaffen sein läßt, so erklärt er sie doch für wirkliche, substantielle Dinge außer Gott. Er geht so weit, zu sagen: der Mensch sei nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, während Spinoza richtig sagt: daß zwischen dem Endlichen — sei es selbst das höchste Endliche, wie der Mensch oder Engel — und dem Unendlichen gar keine Proportion sei. Ganz richtig, denn wie könnte zwischen dem Seienden und Gesetzten eine Proportion, irgend eine Gleichheit stattfinden. Es ist der schroffste Gegensatz, der sich denken läßt, es ist eine unübersteigliche Kluft zwischen beiden. „Profecto me hactenus nescire, in quo spiritus magis, quam aliae creaturae Deum exprimant, fateor. Hoc scio, inter finitum et infinitum nullam esse proportionem: adeo ut discrimen inter maximam et praestantissimam creaturam atque inter Deum non aliud sit dis-

crimen, quam quod inter Deum ac minimam creaturam est." (Spinoza. opp. posth. ep. 58.)

Geht man also einmal davon aus, daß ein Unendliches das Endliche aus sich setzt, so siegt allerdings der Pantheismus über den Theismus und hat Recht, daß das Endliche nichts Reelles, Wirkliches ist.

Aber ist denn diese ganze Auffassung der Welt als des Inbegriffs der aus dem Unendlichen, aus dem Einen entstandenen-Endlichkeit und Vielheit — worin, wie wir gesehen haben, Theismus und Pantheismus übereinstimmen — ist diese ganze Betrachtungsweise gegründet und haltbar? „Wie entäußert sich Gott in die Welt? Alle diejenigen Systeme, die mit dem Absoluten als Subject beginnen, haben diese schwierige Frage zu bestehen," sagt Trendelenburg, (logische Unters. II. 271.,) sehr richtig; aber er hat sie so wenig wie alle Andern gelöst.

Das Schaffen, Setzen, Erzeugen, die Emanation, Effulguration, oder wie immer man diesen Uebergang des Unendlichen ins Endliche benenne, ist eine That, oder ein Geschehen. Zu jedem Geschehen gehört aber Zeit, und zwar geht vor dem Geschehen eine Zeit vorher, und es selbst nimmt eine Zeit ein, und eine dritte Zeit folgt ihm nach. Ohne Zeit kein Geschehen, keine That, — dies ist allgemeines Gesetz. Also auch Gott brauchte Zeit zur Schöpfung. Ewige Schöpfung ist ein Unsinn, eine contradictio in adjecto. Denn in jeder Schöpfung, in jeder That, jedem Geschehen wird etwas gesetzt, was vorher nicht war. Hat aber das Produkt der Schöpfung einen zeitlichen Anfang, so hat ihn auch die schöpferische That selbst, die dieses Produkt erzeugt. Wird z. B. ein Individuum gezeugt, so hat es einen Anfang in der Zeit, aber auch der Act der Zeugung selbst ist ein zeitlicher, nimmt einen Anfang in der Zeit. Hat die Wirkung einen Anfang, so hat auch das Verursachen dieser Wirkung einen Anfang, obgleich die Ursache selbst, von der das Verursachen ausgeht, keinen Anfang hat.

Hat demnach das Endliche einen Anfang in der Zeit, — und als gesetzt muß es einen solchen haben, denn als gesetzt war es nicht, ehe es gesetzt wurde — so hat auch der Act des Setzens selbst einen zeitlichen Anfang, vor welchem er nicht stattfand. Demnach hat auch, nicht zwar Gott selbst, aber seine schöpferische Thätigkeit, die die Welt setzt, einen Anfang. Es ist daher der größte Unsinn, wenn Hegel

den Prozeß der Idee, in welchem sie sich dirimirt, auseinander legt, urtheilt, entäußert — oder wie immer er es nennt — und den Unterschied wieder aufhebt, die Negation wieder negirt und dadurch sich als das Absolute affirmirt — wenn, sage ich, Hegel diesen Prozeß, dieses Geschehen, für zeitlos erklärt. Ein zeitloses Geschehen, welch ein Unsinn! — Dieser Prozeß der Idee ist durch und durch ein zeitlicher. Denn bevor die Idee sich entäußert oder dirimirt, muß sie undirimirt existiren, so wie nachdem sie die Diremtion wieder aufgehoben. Es lassen sich also auch bei diesem Geschehen, wie bei jedem, drei Zeiten unterscheiden, eine vor, eine während und eine nach der That.

Was bewegte nun die Idee, aus ihrem ruhenden, unentäußerten Zustand in die Unruhe der Entäußerung, des Sichanderswerdens überzugehen? Einen äußern Grund kann es für sie als die absolute nicht geben. Folglich muß es ein innerer sein. Aber welcher? Das hat uns Hegel nicht gesagt. Er versichert nur, daß es die ewige Natur der Idee sei, sich ewig zu negiren, zu entäußern und ewig die Negation oder Entäußerung wieder aufzuheben.

Innerer Grund einer Bewegung kann nur ein Bedürfniß sein. Setzt man nun aber in die absolute Idee ein Bedürfniß, sich zu entäußern, so hebt man damit schon ihre Absolutheit auf und reißt sie in die Endlichkeit herein; denn nur Endliches hat Bedürfnisse, ist bezogen auf Etwas, das ihm noch fehlt.

Aber auch abgesehen von dieser Klippe, an der gleicherweise Theismus und Pantheismus scheitern, so ist schon die Erfahrung hinreichend, beide zu Falle zu bringen. Die Vielheit kann gar nicht gesetzt, sondern sie muß etwas Ursprüngliches sein, denn das Viele ist wesenhaft, ist reell, ist wirklich, selbstthätig; alles Gesetzte aber ist wesenlos, unreel, unwirklich, unthätig, wie ich dies oben schon auseinander gesetzt habe.

Der Theismus begeht nur einen ungeheuren Widerspruch, wenn er die Realität der Einzelwesen der Welt, ihre Selbstthätigkeit und Spontaneität anerkennt, und sie dennoch als gesetzt, geschaffen betrachtet. Der Theismus macht, um dieses beides, die Creatürlichkeit der Dinge und dennoch ihre Selbstthätigkeit, vereinigen zu können, einen Unterschied zwischen Existenz und Thätigkeit, indem er behauptet, ihrer Existenz nach seien die Dinge zwar geschaf-

fen, gesetzt, aber ihre Thätigkeit sei ihre eigene. Daher sei der Mensch, obgleich geschaffen, dennoch imputabel, denn nur seinem Dasein nach sei er von Gott gesetzt, aber nicht seinem Thun nach. Darauf gründet sich denn auch in der Theodicee die Behauptung, daß Gott, obwohl Urheber der Welt, doch nicht Urheber des Bösen sei, da zwar die Existenz des Menschen, aber nicht sein Wille und seine That von Gott sei. Als ließe sich die Thätigkeit, die Wirksamkeit eines Wesens von seiner Existenz trennen! Als bestände nicht die Existenz eines Wesens eben darin, daß es wirkt. Ein existirendes, wirkliches Wesen ist ja ein Wesen nur, insofern es wirkt. Das Wort Wirklichkeit kommt von wirken. Denn nur, was wirkt, ist wirklich; was nicht wirkt, existirt nicht wirklich, sondern nur scheinbar, gehört zum μη ὀν. Auch folgt ja schon aus dem unumstößlichen Satze: causa causae est causa causati, daß, wenn Gott die Existenz und Freiheit des Menschen setzt, er eo ipso auch Urheber der aus der Existenz und Freiheit des Menschen hevorgehenden Thaten, also der Mensch in Ansehung seines Willens und seiner Thaten eben so wenig imputabel ist, als in Ansehung seiner Existenz. Die Zurechnungsfähigkeit des Menschen ist gerade nur dann haltbar, wenn man ihn nicht als Creatur sondern als ursprüngliches Wesen betrachtet.

Zu verwundern ist es übrigens, daß Kant, dieser sonst so scharfsinnige Denker, in dessen Kritik der reinen Vernunft die Keime zu einer gründlichen Kritik des Theismus und Pantheismus liegen, der selbst in seiner Kritik der Beweise vom Dasein Gottes den theistischen Gott stürzte und ihn nur noch in der praktischen Vernunft als ein Postulat gelten ließ, — daß, sage ich, dennoch Kant dem Theismus Vorschub gethan, indem er mit ihm in dem gleichen Grund-Irrthum befangen war, als ließen sich Existenz und Causalität oder Wirksamkeit von einander trennen, und als könnten die Dinge also zwar ihrer Existenz nach von einer obersten Ursache erschaffen, in Ansehung ihrer Causalität, ihrer Thätigkeit hingegen unerschaffen, unbedingt, frei sein. Diese Trennung zwischen Causalität und Existenz hat Kant in der Trennung der dritten und vierten Antinomie vollzogen. Kant steht hier in dem Wahne, als könnte ein seiner Causalität nach unbedingtes Wesen seiner Existenz nach dennoch bedingt sein, und als wäre folglich mit der Unbedingtheit der

Causalität noch nicht die Unbedingtheit der Existenz erwiesen *). Die Thesis der dritten Antinomie, wonach „Causalität durch Freiheit zur Erklärung der Erscheinungen der Welt anzunehmen nothwendig“ und die Thesis der vierten Antinomie, wonach „zu der Welt etwas gehört, das als ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen ist“, — diese beiden Thesen widersprechen einander.

Der Pantheismus hat also ganz Recht, daß er, da er die Existenz der Einzeldinge als eine von der absoluten Substanz gesetzte betrachtet, eben darum denselben auch alle Freiheit und in Folge dessen alle Zurechnungsfähigkeit abspricht. Denn Freiheit und Ursprünglichkeit sind identisch, sind untrennbar, wie oben schon bewiesen worden. Gemäß seiner 25. propos. P. I. „Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae“ sagt Spinoza in den beiden gleich darauf folgenden Propositionen ganz konsequent: „Res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario sic fuit determinata; et quae a Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare.“ Und: „Res, quae a Deo ad aliquid operandum determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest.“ Diese Consequenz Spinoza's ist das einzig Rühmenswerthe und Unsterbliche seiner Philosophie.

Nach dieser kurzen Kritik des Theismus, wie des Pantheismus, (deren nähere Ausführung und Durchführung durch die drei Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ich meinem besondern Werke vorbehalte), wird es nun aber auch von selbst einleuchten, in welchen Widerspruch eine Philosophie gerathen muß, die beide Systeme, das theistische und pantheistische, in sich verschmelzen will, was die neue Schelling'sche Lehre, wie ich zeigen werde, thut. Dem Theismus ist die Welt eine außergöttliche, die Einzelwesen der Welt, besonders die menschlichen Individuen, sind außer Gott freie, selbstständige und selbstthätige Wesen. Was sie wollen und thun, ist ihnen zuzurechnen, nicht ihrem Urheber. Von diesem sind sie vielmehr durch einen Akt ihrer Freiheit abgefallen. Der Pantheismus umgekehrt urgirt die Immanenz

---

*) Hierdurch widerspricht Kant seiner eigenen oben angeführten Behauptung, daß Handlung, Aktivität oder Causalität, als ein hinreichendes empirisches Kriterium, die Substantialität, also doch die unbedingte Existenz der Dinge ihrem thätigen Princip nach, beweist.

der Dinge in Gott: „Nulla potest dari res, quae extra Deum in se sit,“ „omnia a Deo determinata sunt ad existendum et operandum;“ Gott, die absolute Substanz, ist ihm das allein Wirkliche und Wirkende in allen Dingen. Lassen sich diese beiden entgegengesetzten Ansichten nun zusammen denken? Läßt es sich denken, daß Gott das allein Wirkliche und Wirkende in allen Dingen ist, und diese dennoch außer Gott eine Wirklichkeit und Wirksamkeit für sich haben, ja sogar von Gott abfallen und sich ihm widersetzen? Kann Gott Alles in Allem, kann er allmächtig, allgegenwärtig, allwissend sein, und dennoch eine Sphäre außer sich haben, deren Bewohner sich nicht nur von selbst bestimmen, sondern sogar gegen ihres allmächtigen Urhebers Willen? Ist eine solche Annahme nicht eben so absurd und widersprechend, wie z. B. die, daß die Seele das allein wirkliche und wirkende Prinzip im Leibe ist, daß sie allmächtig, allgegenwärtig, allbestimmend und allbeherrschend die Glieder des Leibes regiert, und daß dennoch Hände und Füße, Augen und Ohren von ihr abfallen, sich ihr widersetzen und ein wirkliches, selbstständiges Leben außer ihr führen? —

Das bisher Gesagte enthält den Schlüssel zur richtigen Beurtheilung der neuen Schelling'schen Lehre, in sofern sie sich für Wissenschaft, für Philosophie ausgiebt. Hätte sie dieses nicht gethan, so hätten wir gar nichts mit ihr zu schaffen, denn mit den blos Gläubigen hat es die Philosophie nicht zu thun; die philosophische Widerlegung einer bloßen Glaubenslehre wäre ein gänzlich unphilosophisches Unternehmen.

Um nun aber meine bisher ausgesprochenen Vorwürfe gegen die neue Schelling'sche Philosophie zu belegen, lasse ich jetzt die kurze Darstellung derselben nach meinen Heften folgen, und werde in kritischen Anmerkungen dazu den Leser auf die schadhaften Stellen hinweisen, zugleich aber auch das Große, Tiefe und Wahre, das ich gefunden, nicht verleugnen, sondern freudig anerkennen, denn nur durch diese Anerkennung des Wahren glaube ich mir ein Recht erworben zu haben, das Falsche und Unwahre in Schelling's neuer Philosophie aufzudecken.

II. Kurze Darstellung der Schelling'schen Lehre.

1. Aus den Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung.

In der Philosophie der Offenbarung hat Offenbarung nicht jenen allgemeinen Sinn, wonach jede Aeußerung des Geistes eine Offenbarung genannt wird. Hätte sie nur diesen Sinn, so wäre es ohne Interesse sich mit ihr zu beschäftigen, denn sie enthielte nichts Besonderes, nichts Neues, sondern nur, was aus der menschlichen Vernunft folgt, was wir also auch schon ohne die Offenbarung wüßten. Soll die Offenbarung ein besonderes Interesse für uns haben, so muß sie etwas enthalten, was über die menschliche Vernunft geht.

Philosophie der Offenbarung heißt keineswegs eine aus der Offenbarung geschöpfte Philosophie, auch ist sie nicht erfunden, um die Offenbarung zu stützen; sie ist vielmehr ganz unabhängig von der Offenbarung durch den Begriff der Philosophie selbst gefordert, sie ist folglich eine streng philosophische Untersuchung, ausgehend von philosophischen Prinzipien. (1.)

Es ist um eine Philosophie zu thun, die auf das Leben eingeht, nicht von der Wirklichkeit sich losreißt und das Wirkliche verflüchtigt. Nun hat aber die Wirklichkeit zwei Seiten; es frägt sich daher, zu welcher der beiden Seiten sich die Philosophie in Beziehung setzt. Die eine Seite der Wirklichkeit ist der Begriff, das Wesen, worin enthalten ist, was etwas ist, quid sit; die andere Seite ist das Sein, die Existenz, oder daß etwas ist, quod sit. Mit dem Was, dem Begriff, ist die Existenz noch nicht gegeben, folglich noch kein Erkennen, während umgekehrt im Erkennen der Begriff schon enthalten ist.

Die älteste Definition der Philosophie ist, daß sie die Wissenschaft des Seienden ist. Wenn nun aber das Seiende die zwei angegebenen Seiten, das quid und quod an sich hat, von welcher ist die Philosophie die Wissenschaft? Von beiden oder nur von einer? Angenommen, daß nicht blos das Was, der Begriff, sondern auch die Existenz Gegenstand der Philosophie wäre, so könnte dies nicht die in der Erfahrung gegebene Existenz sein, d. h. die Philosophie kann nicht die Aufgabe haben, die Existenz des erfahrungsmäßig Gegebenen zu beweisen, da diese Existenz ja keines Beweises bedarf, die Philosophie folglich etwas Ueberflüssiges thun würde. Soll

die Philosophie Existenz beweisen, so kann dies nur die Existenz eines solchen sein, das in keiner Erfahrung gegeben ist, das folglich über die Erfahrung hinausgeht. Dies kann aber nur ein reiner Vernunftgegenstand sein, und zwar ein nothwendiger, d. h. ein nothwendig zum Inhalt der Vernunft gehörender. Um diesen aber zu finden, müssen wir den ganzen angeborenen Vernunftinhalt durchmustern, und zwar von dem unmittelbaren Vernunftinhalt ausgehend zu jenem Gegenstand fortschreiten, dessen Existenz zu beweisen ist.

Die Vernunft ist die unendliche Potenz des Erkennens. Dem Erkennen muß das Sein, der Gegenstand, entsprechen. Dieser Gegenstand ist die unendliche Potenz oder Macht des Seins. Diese läßt sich jedoch nicht als reine Potenz im Denken festhalten; sie geht dem Denken, so wie es dieselbe nur denkt, sogleich unhaltbar ins Sein, in die Wirklichkeit, die Existenz über. Dieses Sein aber, diese Existenz, in welche die unendliche Potenz des Seins dem Denken übergeht, ist noch nicht das reale, wirkliche, actu existirende Sein, sondern ebenfalls nur Möglichkeit des wirklichen Seins, der wirklich, actu existirenden Dinge. Es sind die Begriffe des wirklich Existirenden. Der ganze Vorgang ist also ein logischer, im Denken eingeschlossener, noch keineswegs der reale Prozeß des Werdens der wirklichen Dinge.

Die unendliche Potenz des Seins ist die Macht des Seins. Dieses ist sie aber nur, ehe sie in das wirkliche Sein übergeht, also vor dieser Bewegung. Ist diese aber einmal geschehen, ist sie einmal übergegangen, so hört sie auf, die Macht des Seins zu sein, sie hat sich verloren. Sie ist also die Macht und ist sie nicht. Jenes, insofern sie als ruhend betrachtet wird, vor dem Uebergang; dieses nach dem Uebergang. Vor dem Uebergang ist die Möglichkeit des Gegentheils denkbar, sie kann übergehen und kann auch nicht übergehen.

Die reine Vernunftwissenschaft vermag weiter Nichts, als den Begriff Gottes, oder, was Gott sei, nicht die Existenz oder daß er sei. Der letzte und höchste Begriff der reinen Vernunftwissenschaft ist der Begriff Gottes als derjenigen Potenz, die sich nicht mehr entwerden, entäußern, ein Anderes werden kann — denn so lange ein solches Uebergehen der Potenzen noch stattfindet, sind wir noch nicht bei dem reinen Begriff Gottes angelangt —; sondern die sich selbst gleich bleibend, nicht mehr in den Unterschied von Potenz und Existenz

zerfällt, deren Wesen vielmehr selbst die Existenz ist, also derjenigen Potenz, die nach Erschöpfung aller Möglichkeit des Anderswerdens stehen bleibt, die nichts mehr außer sich hat, dem sie zum Grunde des Daseins dienen könnte.

Weiter bringt es die reine Vernunft wissenschaftlich aber nicht, als bis zum Begriff des höchsten Wesens oder Gottes. Die Existenz dieses höchsten Wesens nachzuweisen, kann nur die Aufgabe einer andern Wissenschaft sein, die erst eigentlich den Namen Philosophie verdient. (2.)

Bei dieser zweiten Wissenschaft oder philosophia secunda wird nun aber das Umgekehrte von der reinen Vernunftwissenschaft oder philosophia prima eintreten. Während in dieser nämlich Gott nothwendig der letzte Begriff ist, indem sie vom Andern, von der Materie oder Potenz, zum reinen Wesen aufsteigt: wird die zweite Wissenschaft umgekehrt von der Existenz Gottes ausgehen, und erst von dieser zur Potenz übergehen. Die Existenz Gottes wird also in ihr den Anfang machen.

Die Identitätsphilosophie (deren urkundliche Darstellung das 2te Heft des II. Bandes der Zeitschrift f. spekulat. Phys. enthält), in der Gott das Ende, das Resultat ist, — hat nur darum so viel Unheil angerichtet, weil der in ihr stattfindende logische Gang oder Prozeß mißverständlicherweise in einen realen umgedeutet worden ist, was allen herrschenden Begriffen von Gott widerspricht. Diese Verwechslung ist es auch, die Hegel'n seine Stelle in der Geschichte der Philosophie anweist.

Man glaubte, die Philosophie müsse von dem wahrhaft Seienden als Prinzip ausgehen und nahm daher den Anfang der Identitätsphilosophie, die unendliche Potenz, für das Prinzip, so daß dann Gott selbst als der Prozeß, der ein rein logischer, innerhalb der Vernunft bleibender war, gefaßt wurde und so auf den frühern Stufen noch als unvollkommen verwirklicht, am Ende erst vollkommen erschien. Hegel hat das Verdienst, die absolute Methode dieser reinen Vernunftwissenschaft aus allen materiellen Umhüllungen rein herausgehoben zu haben.

Man hat der Identitätsphilosophie vorgeworfen, daß sie aus Allem einen Brei mache. Dies ist in sofern richtig, als sie Alles aus Einem Stoffe, Einer Materie werden läßt, aus der unendlichen Potenz des Seins. Aber dabei ist doch der wichtige Unterschied zwischen dem Wahrhaftseienden und

dem zwar auch Seienden, aber nicht wahrhaft Seienden nicht zu übersehen. Der ganze Fortschritt in der Identitätsphilosophie besteht darin, daß fortdauernd Alles, was zunächst, für sich selbst angesehen, als Subjekt erscheint und gegen eine niedere Stufe es auch wirklich ist, gegen die nächst höhere gehalten, doch wieder zum Objekt geschlagen werden muß, bis wir zu dem über Alles siegreich stehen bleibenden absoluten Subjekt, dem höchsten Wesen, oder Gott kommen.

Fichte fing mit dem Ich als dem unmittelbar Gewissen an, aber es war vielmehr auf den Grund des Ich, wie des Nicht-Ich, auf die unendliche Potenz beider zurückzugehen. Diese kehrt sich progressiv als Objekt gegen sich als Subjekt. Was bei Fichte nur Objekt, Nicht-Ich war, wird in der Identitätsphilosophie gegen Niederes eben so als Subjekt, wie alles Subjekt wiederum gegen Höheres als Objekt betrachtet.

Jener wichtige Unterschied zwischen dem Wahrhaftseienden und nicht Wahrhaftseienden ist das Thema des Sophisten von Platon. Was Platon μη ὀν nennt, ist nicht das gar nicht Seiende, οὐκ ὀν, sondern nur nicht das wahrhaft Seiende, ὀντως ὀν.

Die Identitätsphilosophie ist die fortdauernde Erhebung von dem μη ὀν, dem nicht wahrhaft Seienden, das immer wieder zum Objekt geschlagen werden muß, zu dem ὀντως ὀν, dem absoluten Subjekt.

Hegel wirft der Identitätsphilosophie die intellektuelle Anschauung vor. Er wollte dagegen das Absolute beweisen. Intellektuelle Anschauung ist eine Anschauung, in der das Objekt nicht ein Anderes ist, als das Subjekt, sondern mit ihm identisch. So gewann Fichte das Ich in intellektueller Anschauung. Sie ist also ein Erbstück von Fichte.

Das Absolute nun, wie es am Ende ist, als Resultat, konnte Hegel nicht meinen, denn dies wird ja auch in der Identitätsphilosophie nicht in intellektueller Anschauung vorausgesetzt, sondern ist Resultat. Folglich konnte er nur das Absolute, wie es am Anfang ist, als Indifferenz des Subjekts und Objekts, darunter verstehen. Diese Indifferenz faßte er als seiend, existirend auf und wollte sie darum bewiesen wissen. In seiner Logik hat er sie bewiesen, weshalb er in ihr, statt mit dem unendlichen Seinkönnen, mit dem unendlichen Sein anfängt. Daher das Wunderliche, daß in Hegel's Philosophie das Absolute zweimal Resultat ist, ein-

mal am Ende der Logik und dann am Ende des ganzen Systems als vollendetes Absolute. (3.)

Hegel's Logik hat es als das Denken des Denkens mit lauter leeren, wirklichkeitslosen Begriffen zu thun, während die apriorischen Begriffe der Identitätsphilosophie doch die ganze Natur vor sich hatten, in der sie ihre Bestätigung finden konnten. Die logischen Begriffe kommen ja doch nur im Geiste zum Bewußtsein, können also nicht vor der Natur ihre Stelle haben, sondern erst nach der Natur in demjenigen, welches als höchstes Resultat der Natur, als höchstes Subjekt stehen bleibt. *)

Nachdem Hegel in der Logik die Idee als existirend bewiesen hat, fängt er mit ihr an und gebraucht sie als Prinzip der Erklärung der wirklichen Welt. Das Ende, das Resultat wird also zum Anfang. Hierin unterscheidet sich diese Philosophie völlig von der Identitätsphilosophie. Denn diese fand das Letzte, das Resultat, das Absolute als ein solches, das nicht wieder von und außer sich kommen kann, eben weil es das Absolute ist, das Anderssein schon in sich hat. Wie sollte das Absolute noch Prinzip einer Bewegung, eines Fortschritts werden können, nachdem es alle Bewegung, allen Fortschritt als das Letzte und Höchste abgeschlossen hat?

In der zweiten Ausgabe der Hegel'schen Logik findet sich eine Stelle, wo gesagt wird, daß die Idee sich frei entschließe, Schöpfer einer Welt werde. Nachdem Alles in sie als in seinen Grund eingegangen ist, zeigt es sich, daß das Letzte vielmehr das Erste, das Resultat vielmehr der Anfang, freilich aber nicht mehr in demselben Sinne Anfang ist, wie im ersten unmittelbaren Anfang. Jetzt tritt also der umgekehrte Gang ein; man muß dieselben Stufen von der Idee an wie-

*) Bei Gelegenheit der Polemik gegen die Hegel'sche Logik bemerkte Schelling noch: So wie das Denken über das Dichten das Dichten selbst aufhebt, so treibt das Denken über das Denken das wirkliche Denken aus. Aber dieser Vergleich hinkt. Sollte er richtig sein, so müßte es heißen: So wie das Dichten über das Dichten das Dichten selbst aufhebt, u. s. w. Aber das Dichten über das Dichten hebt keineswegs das Dichten selbst auf. Denn ein Dichter kann sehr wohl die Poesie selbst zum Gegenstand eines Gedichtes machen, wie Göthe wiederholt gethan hat. Warum sollte also nicht auch der Philosoph das Denken selbst zum Gegenstand des Denkens machen können, ohne darum das wirkliche Denken aufzuheben? Es ist ein großer Unterschied zwischen: wirkliches Denken, und: Denken der Wirklichkeit. Der Philosoph denkt wirklich im Denken über das Denken, wenngleich er darin nicht über das Wirkliche, Reale, denkt.

der hinuntersteigen, die man zu ihr hinaufgestiegen ist. Da nun aber beim Aufsteigen zur Idee jede folgende Stufe immer die Wahrheit der frühern war, diese immer das Sein der folgenden vermittelte, sich dem Sein der folgenden zu Grunde legte: so müßte bei dem umgekehrten Wege von der Idee abwärts, wenn die Idee wirklich als Schöpferin der Welt, als frei sich zur Welt entschließend gedacht werden sollte, jede höhere Stufe als Schöpferin der nächst niedern, also Gott als Schöpfer des Menschen, der Mensch als Schöpfer des Animalischen, dieses als Schöpfer des Vegetabilischen, und dieses wiederum als Schöpfer der unorganischen Materie gedacht werden, was offenbar ungereimt wäre, — ein Beweis, daß man das Umkehren des Prozesses nicht als ein reales Schaffen betrachten darf, sondern daß bei Hegel Gott, der absolute Geist, zuletzt nur, wie bei Aristoteles, als ακινητον κινουν stehen bleibt, (wie ein Magnet, der anzieht, das Andere zu sich hin bewegen macht, selbst aber unbewegt ist), also nur Zweckursache, nicht aber, wie Gott in der Religion, bewegende, schaffende Ursache ist.

Das Sichentschließen des absoluten Geistes zur Welt, zur Natur und dem endlichen Geist, kann bei Hegel nur den Sinn haben, daß Gott ewig denselben Prozeß, der er ist, wiederholt, ewig sich wieder in die Natur, aus der er herkommt, zurückwirft, um ewig wieder zu sich zurückzukehren, was in der Kunst, Religion und Philosophie geschieht. Es kommt also bei diesem Prozeß nichts Neues heraus, es ist kein Fortschritt. Wenn Hegel daher sagt, daß Gott sich frei entschließe, so heißt dies, daß er die Freiheit habe, in der Natur das Grab seiner Freiheit zu werden, in ihr seine Freiheit zu begraben. Gott ist also bei Hegel diese ewige Unruhe.

Anders in der wahrhaft positiven Philosophie, wo Gott das Ueberseiende, Transcendente ist, das Sein in seiner Macht hat, nicht selbst in's Sein übergeht.

Das Ueberseiende ist der höchste Begriff, den die rein rationale, negative Philosophie, die das rein Apriorische, vor aller Wirklichkeit Seiende zum Gegenstand hat, hervorbringt. Für die Existenz dieses Ueberseienden muß sie aus sich herausgehen, sie kann sie nicht in sich finden. Sie bedarf dazu der positiven, also einer zweiten Philosophie, die sie ausschließt und darum außer sich setzt. Diese ist ein Dogmatismus höherer Art, als der von Kant zerstörte, geahnt schon in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus (1795;

wieder abgedruckt in dem ersten Bande der philosophischen Schriften), angedeutet in den kühnen Paradoxien der Schrift über Jacobi. (4.)

Von jeher ging neben der rein rationalen, negativen Philosophie eine positive, nicht blos in logischen Begriffen sich bewegende, sondern in einem realen Verhältniß zu dem wirklichen Gott stehende, her. In der That gäbe es nur diese logische Nothwendigkeit der rationalen Systeme, in der Gott nur das Letzte ist, gäbe es keinen freien, schöpferischen Gott, so würde alle That und alle Freiheit verschwinden. Von jeher hat darum das Bedürfniß der positiven Philosophie stattgefunden. Nicht wegen Mangel an Wissen, wie ein Unwissender, sondern wegen Ueberschwänglichkeit des zu Wissenden bekannte Sokrates sein Nichtwissen. Bei Aristoteles kommen die positiven, die Welt aus dem wirklichen Gott ableitenden Philosophen unter dem Namen der θεολογων vor. Bei Platon geschieht dieser Durchbruch in's Geschichtliche, Positive im Timäus. Mit den Neuplatonikern beginnt in dieser Hinsicht eine neue Zeit.

Nach der mittelalalterlichen scholastischen Metaphysik, die bis auf Kant fortdauerte, konnte erst, nachdem Kant diese Metaphysik gestürzt hatte, der Gegensatz der negativen und positiven Philosophie wieder hervortreten. Die positive Philosophie ging als Theosophie, als mystische Intuition, als das gewissenhafte Studiren und Sichversenken in einzelne Naturformen, z. B. des Baues der Zähne oder der Klauen, gleich als wäre dieses alles nichts Zufälliges, sondern steckte etwas dahinter, — der blos negativen, rein rationalen Philosophie zur Seite.

Unsere positive Philosophie nun unterscheidet sich von den angegebenen Weisen des positiven Philosophirens dadurch, daß sie nicht, wie die Theosophie und mystische Intuition, von einer innern Erfahrung, noch, wie das wiedererwachte Naturstudium, von einer äußern Erfahrung ausgeht, noch auch, wie die negative Philosophie, von apriorischen Begriffen: sondern von einem absolut Transcendenten, das über der Erfahrung, wie über der Vernunft ist; zu diesem absolut Transcendenten kommen wir nicht durch Uebergang vom Begriff zum Sein, sondern es macht als Seiendes vielmehr den Uebergang zum Begriff, und zwar, da dieser Begriff nicht mehr das Sein als Posterius hinter sich, sondern als Prius vor sich hat, zum Begriff des Ueberseienden.

Die positive Philosophie geht nicht von der Erfahrung aus, sondern von sich aus auf die Erfahrung hin, und insofern ist sie ein apriorischer Empirismus. Indem sie aber auf die Erfahrung zugeht, ist ihr nicht ein Einzelnes, sondern die ganze Welt, als Inbegriff aller Erfahrung, Gegenstand, folglich die Offenbarung als eine reelle Thatsache eben so gut, wie die Natur. Und so wie immer der Gegenstand der Erfahrung auf die Erfahrungswissenschaften, z. B. die Natur auf die Naturwissenschaften eine Auktorität ausübt, warum sollte nicht mit demselben Recht auch das Faktum der Offenbarung, diese große historische Thatsache, eine Auktorität ausüben dürfen auf eine Philosophie der Offenbarung? Hier ist aber freilich ein Denken erforderlich, das kein nothwendig zwingendes, sondern ein freies, gewolltes Denken ist, ein Denken, das man wollen muß. (5.)

Den schlagendsten Beweis der Nothwendigkeit einer positiven Philosophie neben der negativen liefert Kant's Antithetik der reinen Vernunft. Was Kant die Antithesis nennt, ist weiter nichts, als die negative Philosophie, während die Thesis die positive Philosophie enthält. Die rein apriorische Vernunftwissenschaft, da sie nur den Begriff der Welt in seiner Allgemeinheit und Unbestimmtheit hat, muß freilich die Welt unendlich, unbegrenzt in Raum und Zeit denken. Aber Kant hat die Antithesis nicht streng bewiesen. Die Antithesis behauptet nichts Positives, sondern ist rein negativ, schließt nur alle Grenzen von der Welt aus, das völlig Unbegrenzte ist aber das völlig Unbestimmte. (6.)

Die negative Philosophie hat nur die Aufgabe, Alles, was nicht Gegenstand der Philosophie ist, sondern den andern Wissenschaften zugehört, auszuschließen, um den eigentlich philosophischen Gegenstand zu finden, der das am meisten Wissenswürdige ist. Diesen Gegenstand, das eigentlich und wahrhaft Seiende, kann aber die negative Philosophie selbst nicht mehr beweisen, sondern nur die positive.

Es giebt also nicht zwei Philosophieen, sondern nur eine, wovon die negative nur die erste ist, bestimmt, zu der positiven hinzuführen. Nachdem die Vernunft in der negativen Philosophie gebeugt, gedemüthigt worden, wird sie in der positiven wieder aufgerichtet. Jene ist die Periode ihrer Erniedrigung, diese ihrer Erhöhung. Wer sich aber selbst erhöhet, wird ererniedrigt. Die positive Philosophie ist früher gewesen, als die

negative; das Streben der Philosophie war von jeher auf positives Erkennen gerichtet.

Der Uebergang nun von der negativen zur positiven Philosophie ist folgender: Durch fortwährendes Uebergehen a potentia ad actum war die negative Philosophie endlich zu derjenigen Potenz gelangt, die als purus actus stehen blieb, die nicht wieder gegen ein Höheres zur bloßen Potenz wurde. Die positive Philosophie nun geht von diesem Höchsten, dem eigentlich und wahrhaft Seienden, das die negative Philosophie nur als höchsten Begriff gefunden hatte, als von einem Existirenden aus. Der Anselm'sche und Cartesiani'sche Beweis vom Dasein Gottes ging vom Begriff zur Existenz über. Aber aus dem Begriff eines nothwendig existirenden Wesens folgt nicht, daß es wirklich existirt, sondern nur: wenn es existirt, so existirt es nothwendig. Die positive Philosophie geht daher umgekehrt vom Sein, von der Existenz zum Begriff Gottes über. Das Seiende aber, das vor seinem Begriff ist, ist das blind oder geradezu Seiende. Gott ist demnach im Anfang der positiven Philosophie das an und vor sich, d. h. das vor seiner Gottheit Seiende, das blind Existirende, ganz wie die absolute Substanz, mit der Spinoza anfängt, der eben damit der positiven Philosophie angehört, woraus sich auch die noch nicht überwundene Macht und der große Einfluß des Spinozismus erklärt. Das Aufsehenerregende der Spinozistischen Philosophie liegt unstreitig in der monströsen Verbindung einer logischen Folge mit einem Realprincipe. Spinoza's Substanz, mit der er beginnt, ist nämlich das existirende Princip aller Dinge, und doch sagt er, daß die Dinge mit gleicher Nothwendigkeit aus Gott folgen, wie aus der Natur des Triangels folgt, daß seine drei Winkel gleich sind zweien Rechten. Logische Folge ist ja nur Folge aus dem Begriff, womit aber noch nicht der Begriff als existirend gegeben ist.

Nicht mit dem Begriff Gottes als des höchsten Wesens, womit die negative Philosophie schließt, fängt die positive Philosophie an, sondern mit dem Begriff des blind oder geradezu Existirenden, von welchem aus sie erst zum Begriff Gottes gelangt. Der Begriff des blind Existirenden setzt die Vernunft außer sich, bricht die Immanenz ab, weil es der transcendente Begriff ist, das vor aller Vernunft Seiende, ihr Gegebene, zu welchem sie durch keinen Begriff gelangen kann. Daraus folgt aber nicht, daß es ihr unbegreif-

lich sei. A priori ist das blind Existirende der Vernunft unbegreiflich, aber a posteriori begreiflich oder für die Vernunft, während umgekehrt das höchste Wesen der negativen Philosophie a priori begreiflich, a posteriori unbegreiflich für sie ist.

Das geradezu oder blind Existirende kann man passend auch das Unvordenkliche nennen, weil es dasjenige ist, dem sich Nichts vorher denken läßt. Für dieses unmittelbar Seiende, aus keinem Begriff zu deducirende, hatten die Scholastiker verschiedene Formeln. Sie nannten es id, cujus essentia et existentia est idem, d. h. dessen Wesen darin besteht, zu existiren, das Existirende zu sein, das also nicht zufällig, sondern nothwendig existirt. Oder sie sagten von ihm: Ipse suum Esse est; sie sagten auch, es sei a se oder ultro, d. h. von selbst, und nannten diese Eigenschaft seine Aseität. Spinoza's mächtige Wirkung ist nur aus der Macht dieses Begriffes, den er an die Spitze stellte, zu erklären. Dieses von sich selbst Seiende ist das Ewige; denn ewig ist nur das Unvordenkliche, dem Nichts vorher, das vielmehr allem Andern vorher zu denken ist, id quod concipi non potest, nisi existens. Spinoza's Fehler war nur, daß er in diesem Begriff stecken blieb, daß er aus ihm nicht herauskam und nicht den Fortschritt aus dem an und vor sich seienden Gott, der noch nicht als Gott in seiner Gottheit existirt, zu Gott selbst in seiner Gottheit machte. Diesen Fortschritt haben wir nun zu thun.

Das blind Existirende, der an und vor sich selbst seiende Gott, das a se, ultro oder αὐτοματως ὀν, ist, weil es gleichsam für seine Existenz nicht dafür kann, das zufällig Nothwendige; denn seine Nothwendigkeit ist eine zufällige.

Bliebe nun dieses zufällig Nothwendige in seiner unvordenklichen Ewigkeit — denn ewig ist nur das Unvordenkliche — eingeschlossen, wie die Spinozistische Substanz, so wäre keine Schöpfung der Welt möglich. Dadurch aber, daß sich jenem Ewigen die Möglichkeit darstellt, sich von seinem nothwendigen, blinden Sein zu befreien, das Andere seiner selbst zu werden, tritt die Möglichkeit der Weltschöpfung ein. Was sich nicht von seinem blinden, vorgefundenen Sein zu sich selbst zu befreien, ein Mensch, der sich nicht von seiner Naturbasis, die ihm ohne seinen Willen geworden, loszureißen und selbstständig zu werden vermag, bleibt roh und ungebildet. Alle Bildung besteht nur in dem Sichlosreißen, Befreien vom blinden Na-

turgrund zu sich selbst, zur Selbstständigkeit. Das blinde Sein, das Exstatische, das Außersichsein Gottes, folgt also nicht dem wirklichen, freien Gott nach, sondern geht ihm als die Potenz des wirklichen Gottes vorher. Hat sich der wirkliche Gott einmal aus seiner blinden, unmittelbaren, unwillkürlichen Existenz zu sich selbst befreit, so kann er sich nicht wieder in's Anderssein verlieren und außer sich kommen. Lebendig ist aber Gott nur durch diesen Gegensatz in sich. Die Spinozistische Substanz ist todt, weil sie diesen Gegensatz nicht kennt, in ihrer unvordenklichen Ewigkeit eingeschlossen bleibt, nicht aus sich heraus zum Andern ihrer selbst fortgeht. Ein Stein z. B. ist todt, weil er in sich ruhend verharrt, bis er etwa von Außen in Bewegung gesetzt wird. Alles aber, was sich selbst von seinem blinden, ungewollten Sein losreißt, ist lebendig. Der theistische, rationalistische Gott, der gleich von Hause aus selbstbewußt und verständig ist, ist darum nur ein scheinlebendiger Gott, während der wahrhaft pantheistische auch der wahrhaft lebendige Gott ist.

Das blind Seiende, als das zufällig Nothwendige, ist ein aufhebliches, und Gott wird durch diese Aufheblichkeit seines zufälligen Seins aus einem blind Nothwendigen zu einem seiner Natur nach Nothwendigen, oder er wird Geist. Geist als solcher tritt erst hervor durch Aufhebung des zufällig nothwendigen Seins, durch Ausschließung desselben von sich. Als solches tritt überhaupt Etwas erst hervor via exclusionis; das: als solches ist eine in der ganzen Philosophie höchst wichtige Bestimmung. Gott ist nur Geist als Herr des Seins. Der Begriff der Gottheit ist der Begriff der Herrlichkeit, und Newton hat in seinen principiis philosophiae naturalis das Richtige gesagt: Deus est vox relativa, includens Dominationem. Nur als Herr des Seins ist der Geist frei. Doch Gott ist auch nicht bloß Geist, er ist auch vom Geistsein frei, denn er ist das Ueberschwängliche, über alles Sein Erhabene, wie denn auch in der christlichen Glaubenslehre der Geist nur eine Person der Gottheit ist, nicht das ganze göttliche Wesen.

Das Wesen ist Gott nicht als das vor, sondern als das nach dem Sein, durch Erhebung über dasselbe, seiende Wesen, folglich als überwesentliches Wesen, ουσια υπερουσιος, wie es die alten Dogmatiker nannten. Gott entäußert sich nicht seines Wesens, so daß die Entäußerung nachfolgte, sondern er ist entäußert und kommt aus der Entäußerung zu sich,

zu seinem Wesen. Die Existenz der Gottheit läßt sich nicht beweisen, wohl aber die Gottheit des Existirenden. Nur durch Aufhebung des von ihm ungewollten, blinden Seins kann Gott sich selbst wollen und setzen.

Nach Aristoteles besteht die Seeligkeit Gottes in dem ewigen Sichselbstdenken, ἑαυτον νοειν, Gott kann also nicht von sich selbst hinwegkommen, wie auch die Spinozistische Substanz. Wer der Menschen möchte aber diese Pein auf sich nehmen, ewig nur mit sich selbst beschäftigt zu sein, nur an sich zu denken, nicht von sich hinwegkommen zu können. Alle Seeligkeit besteht vielmehr in dem Hinwegkommen von sich, in dem Denken eines Andern, im Produciren. Joh. v. Müller schreibt: Ich bin nur glücklich, wenn ich producire, und Göthe sagte: Ich denke nur, wenn ich producire. So kann auch die Seeligkeit Gottes vielmehr nur in dem Denken und Produciren seiner Geschöpfe, seiner Welt, bestehn.

Um zu herrschen, um der Herr des Seins zu sein — worin die Gottheit Gottes besteht — muß er Etwas zu beherrschen haben. Persönlichkeit besteht nur in der Herrschaft über ein Sein, nur als Herr ist Gott persönlich. Und dies ist die Nothwendigkeit einer Schöpfung. Dies sollte wenigstens diejenigen nicht befremden, welche so sehr auf das negative Moment in Gott dringen.

Wille ist Ursein. Nun kann aber ein Wille nur durch einen Willen überwunden werden, folglich der negative Wille, der blinde, der den besonnenen, gelassenen Willen außer sich gesetzt hat, nur durch den gefaßten, gelassenen Willen, der jenen wieder in seine Schranken zurückführt. Nur der sich selbst besitzende Wille kann den außer sich gekommenen wieder zur Fassung bringen *). Es muß jedoch ein höheres Drittes geben, das diesen Prozeß der beiden entgegengesetzten, kämpfenden Willen regulirt, und dem besonnenen, sich selbst besitzenden die Grenze anweist, wie weit er im Ueberwinden des blinden, losgelassenen, schrankenlosen Willens gehen soll.

Das erste, blinde Sein, die erste Potenz, ist die causa materialis, der Stoff, woraus Alles gemacht wird, die causa, ex qua omnia fiunt. Der dieses Blinde, die schrankenlose Materie in Fassung bringende Wille, die zweite Potenz, ist die causa efficiens, per quam, das Wodurch. Das

*) Der zarte Platon nennt dieses in seiner Sprache κειθειν, das Andere, Entgegengesetzte bereden.

Dritte, den Prozeß Ueberwachende, Regulirende, damit der überwindende Wille nicht zu weit in der Ueberwindung gehe, ist die causa, secundum quam, das Muster, exemplar, dem die Ueberwindung folgt. Von diesem Muster ist schon in dem Spruch des Alten Testaments: Gott gebeut, und es steht, die Rede. Die Luthersche Uebersetzung: es steht da, ist falsch. Vielmehr soll das Stehenbleiben im Prozeß der Ueberwindung ausgedrückt werden. Das Stehen der Wesen erfordert nicht minder eine Erklärung, als das Entstehen. Aus diesem Dritten, das jedesmal der zweiten Potenz die Grenze der Ueberwindung der ersten vorschreibt, entsteht die Stufenfolge der Wesen. Konkretes, konkrete Dinge, sind nur durch diese Vereinigung der beiden ersten Ursachen in der dritten möglich.

Ist endlich die Materie ganz überwunden, hat sie gleichsam ausgehaucht, exspirirt, so tritt als Viertes, Alles Ueberwaltendes, als die causa causarum, Gott hervor, erhaben über den ganzen Prozeß.

Gott geht nicht ein in den Prozeß der drei Potenzen. Die Weltschöpfung ist nicht eine logisch nothwendige Folge aus dem göttlichen Wesen, sondern eine freie That des göttlichen Willens. Gott sagt: Ich werde sein, der ich sein werde, d. h. derselbe vor- wie nachher. Wenn nun aber einmal Gott sich zur Schöpfung entschließt, so tritt die Welt nicht unmittelbar aus seinem Willen hervor, — Gott wirkt überall nur durch Mittel; unbegreiflich ist die Schöpfung nur dann, wenn man alle Mittelursachen wegnimmt, und darum schiebt man dann der Schöpfung das Eingehen Gottes selbst in den Prozeß als Surrogat unter, um sie begreiflich zu machen: — sondern Gott bedient sich jener ersten, zu überwindenden Potenz, der Materie, der mater aller Dinge — Materie und mater sind sprachlich und sachlich verwandt — als des empfänglichen Stoffes, der die göttlichen Ideen in sich aufnimmt. Die Ideen sind also das Mittelglied zwischen dem göttlichen Willen der Weltschöpfung und der Materie, dem blinden, schrankenlosen Sein. Vor der wirklichen Schöpfung gehen vor Gott, wie in einer Vision, die Ideen der Weltschöpfung vorüber. Daher der Apostel sagt: Gott sind alle Dinge von Ewigkeit her bekannt, d. h. ihren Ideen nach. Die Materie, der die Ideen bei der wirklichen Schöpfung eingebildet werden, kommt schon in verschiedenen alten Religionen unter verschiedenen Namen vor. Die Welthebamme, die Fortuna primigenia, bei den Indiern die Maya, d. h. die über Alles ihr

Netz ausspannende Materie der zufälligen Erscheinungswelt; in den Sprüchwörtern Salomonis die *Weisheit*, die vor Gott spielt — alles dieses sind Ausdrücke für die erste zu überwindende Potenz des *blinden*, schrankenlosen Seins. Es darf nicht auffallen, daß wir auch die *Weisheit* als Bezeichnung dieser Potenz ansehen, da oft Etwas schon nach dem benannt wird, was die höchste Stufe ist, die sich aus ihm entwickelt. Das zu überwindende blinde Sein ist Weisheit, weil die Weisheit aus seiner Ueberwindung hervorgeht, und eben darum darf man auch nicht jene *erste* Potenz mit dem *Bösen* identificiren und meinen, Gott habe das Böse in den Prozeß der Weltschöpfung mit aufgenommen, was Gott niemals kann. Das Böse ist *das Nichtseinsollende*, jene erste Potenz hingegen ist nur *nicht das Seinsollende*. Es ist aber ein großer Unterschied, ob Etwas *nicht sein* soll, oder ob es nur *nicht das* ist, *was sein soll*. Dort wird das *Sollen des Nichtseins* gesetzt, hier hingegen das *Nichtsein des Sollenden*. Die erste Potenz, die zu überwindende Materie ist nämlich nicht das Seinsollende, d. h. nicht der *Zweck*, sondern nur das *Mittel* zum Seinsollenden, und als solches nimmt sie Gott in die Schöpfung auf.

Die erste Potenz, das Vermittelnde der göttlichen Schöpfung, ist Subjectum im wörtlichen Sinne, nämlich id, *quod* subjicitur. *Wahrhaftes* Subjekt hingegen, id *cui* subjectum est, ist in dem Prozeß der drei Potenzen oder Ursachen erst die dritte, und *Gott* endlich steht *über* allen dreien, als die *causa causarum*. Erst die dritte Potenz also ist die wahrhafte *Weisheit*, oder *Verstand* in dem Sinne von *Unterstand*, unterstanding, id quod *substat*, oder ἐπιστημη, von ἐφιστημι, ich *bleibe stehen*.

In der Bibelstelle, wo von der *Weisheit* die Rede ist, (Sprüche 8, 22 ff.) lautet es: „der Herr hat mich gehabt im Anfang seiner Wege; ehe er was machte, war ich da.“ Diese Stelle würde ich für göttliche Offenbarung halten, wenn sie auch in einem der sogenannten Profanscribenten stände. So wie Gott ist, ist auch die erste Potenz als Möglichkeit einer Schöpfung schon da. Sie ist nicht *Gott selbst*, aber auch nicht *Geschöpf*; sondern ewig, wie Gott, das ihm die Möglichkeit einer Schöpfung zeigende und darbietende; „im Anfang seiner Wege,“ woraus hervorgeht, daß Gott einen *Weg* hat, also *sich bewegt*. Ferner lautet es in jener Stelle: „Gott hatte Lust an mir, ich spielte vor ihm täglich wie ein Kind

im Hause des Vaters, und ich habe Lust an den Menschenkindern." Die erste Potenz ist also das Gott Willkommne, ist bei ihm einheimisch, wie ein Kind im Hause des Vaters. Sie aber, die Weisheit, hat vornehmlich Lust an den Menschenkindern, denn der Mensch ist das Höchste, das Ende des Prozesses.

Doch wie wird nun die Weltschöpfung, die sich vermittelst der ersten Potenz, der Weisheit, Gott, dem unvordenklich Seienden, als möglich darstellt, aus einer bloß möglichen zur wirklichen Welt, da es doch für Gott selbst und sein Sein gleichgültig ist, ob sie wirklich wird oder nicht? Gott bleibt derselbe, der er ist, er mag die Welt verwirklichen oder nicht. Was bewegt ihn nun dennoch, sie zu verwirklichen?

Eine freie That des Willens bleibt zwar immer unbegreiflich und läßt sich nicht deduciren, aber Gott muß doch in seiner vorweltlichen Bedürfnißlosigkeit Etwas entbehrt haben, das er durch die Schöpfung erlangen wollte. Dieses konnte aber nichts anderes sein, als: erkannt zu werden, το γνωστον εἶναι. Es ist das Bedürfniß der edelsten Naturen, erkannt zu werden, als das was sie sind. Daher war der Mensch das Ziel der Schöpfung, das Ende seiner Wege. —

Dieses System macht erst den wahren Monotheismus möglich. Hegel hat den Begriff des Monotheismus keiner genauern Untersuchung gewürdigt, er spricht in einer Anmerkung der Encyklopädie von Monotheismen in der Mehrheit. Läge im Monotheismus nur der Gedanke, daß außer Gott kein Anderer ist, so wäre dieser Gedanke schon im bloßen Theismus enthalten, denn auch dieser spricht von Gott schlechthin (θεος), außer welchem kein Anderer ist. Es versteht sich von selbst, so wie ich sage: Gott, daß außer ihm kein Anderer ist. Dieses Sichvonselbstverstehende kann also der Monotheismus nicht sagen wollen; er hat vielmehr eine besondere Bedeutung, die von der größten Wichtigkeit ist.

Gott schlechthin, im Sinne des Theismus, ist auch die Spinozische Substanz, und folglich wäre auch dieser Pantheismus Monotheismus zu nennen, wenn der Monotheismus keinen andern Sinn hätte. Aber der Monotheismus ist das höhere Dritte zum Theismus, wie zum Pantheismus. Mit dem Worte Theismus giebt es nur zwei Zusammensetzungen: Pan- und Monotheismus. Der Theismus, der bloß schlechthin und unbestimmt von Gott überhaupt

spricht, ist die leere, inhaltlose Mitte von beiden. Er geht nothwendig zu dem inhaltreichern Spinozischen Pantheismus, demzufolge alle Dinge Bestimmungen der göttlichen Substanz sind, fort. Aber das Unwahre dieses Pantheismus ist, daß er ein Moment in Gott zum Ganzen macht, die Substanz nämlich, das blinde Sein. Es versteht sich von selbst, daß Gott als Substanz, seinem Sein nach, Einer ist. Aber der Monotheismus will mehr sagen. Er sagt, und das ist das Unterscheidende seiner Lehre, daß Gott als Gott, seiner Gottheit nach nur Einer, ein Einziger ist. Damit ist aber gar nicht ausgeschlossen, daß Gott in seinen Gestalten Mehrere ist, wie die drei Potenzen zeigen. All-Einer ist Gott nicht als der abstrakt Eine des bloßen Theismus, oder als bloße Substanz des Pantheismus (obgleich Pantheismus gewöhnlich als Alleins-Lehre bezeichnet wird, weil sie sagt: *εν το παν*, das Eine ist Alles): sondern wahrhaft All-einiger ist Gott nur, inwiefern er in der Mehrheit (der Potenzen) doch nur Einer (seiner Gottheit nach) ist. In der Stelle des Alten Testaments, wo der Monotheismus ausdrücklich promulgirt wird: Jehovah unser Gott ist ein einiger Jehovah, wird nicht umsonst zum zweiten Mahle das Wort Jehovah wiederholt, statt daß bloß hätte gesagt werden können: Jehovah unser Gott ist Einer. Die Wiederholung soll sagen, daß Gott als Gott, d. i. seiner Gottheit nach, nur Einer ist, eine Einheit, die aber die Mehrheit, den Prozeß der Potenzen, durch welche erst Gott ein lebendiger Gott ist, keineswegs ausschließt. Auf diese Wahrheit, den Pluralis in Gott, wurde nur dem Heidenthum gegenüber kein besonderer Accent gelegt, sondern die Einheit, die Singularität, ihm gegenüber hervorgehoben. Aber weil diese Einheit über der Mehrheit steht, wollten die alten philosophischen Dogmatiker, z. B. ein Johannes von Damask, von dem sich noch herschreibt, was in unserer Theologie philosophisch ist, Gott nicht als Unum im gewöhnlichen Sinne, sondern als Superunum betrachtet wissen.

(Aehnlich wie hier in den Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung, drückte sich Schelling in den Vorlesungen über Philosophie der Mythologie über diesen von ihm als höchst wichtig bezeichneten Sinn des wahren Monotheismus und seines Verhältnisses zum bloßen Theismus, wie zum Pantheismus aus. Er sagte nämlich:)

Die am meisten gebrauchten Begriffe werden oft am wenigsten wissenschaftlich untersucht. So ging es mit dem Be-

griff des Monotheismus. Die Theologen schwanken zwischen den Ausdrücken Einheit und Einzigkeit. Der Satz, daß außer Gott kein Anderer sei, ist eine Tautologie, während der Satz, daß außer Diesem kein Anderer Gott sei, schon die Kenntniß des wahren Gottes voraussetzt.

Daß außer Gott kein Anderer sei, bedeutet nur, daß Gott der schlechthin Einzige, nicht aber, daß er der einzige Gott sei. Es ist ein großer Unterschied zwischen der schlechthinigen Einzigkeit Gottes als unendlicher Substanz und der Einzigkeit Gottes als solchen in seiner Gottheit.

Im wahren Monotheismus muß die Einzigkeit Gottes als solchen gedacht werden. Denn es handelt sich nicht um die Einzigkeit überhaupt, sondern um die Einzigkeit Gottes als solchen. Das schlechthin Einzige und der schlechthin Einzige sind wohl zu unterscheiden.

An und vor sich selbst, d. h. vor seiner Gottheit, ist Gott das schlechthin Einzige. Nun kann Gott zwar nicht, ohne das schlechthin Einzige und Ewige zu sein, Gott sein; aber er ist es nicht durch dieses.

Der Satz: Gott ist das schlechthin Eine, Ewige, muß umgekehrt werden: das schlechthin Eine, Ewige ist Gott, denn die Gottheit ist das Folgende, nicht das, wovon man ausgehen kann. Das, wovon man ausgehen muß, ist das Seiende schlechthin, dem Nichts vorausgeht, id quod cogitari non potest nisi existens, das a priori Seiende. Da Gott nicht als Substanz, sondern nur in seinem Thun Gott ist, er aber sein muß, ehe er handelt, so muß man von dem blind Seienden ausgehen. Gott ist eher wirklich, als möglich, weil er mit dem Sein anfängt, actus purus ist. Spinoza's Fehler ist, daß er bei diesem Begriff stehen blieb, der nicht der falsche, aber auch nicht der wahre Gott ist. Von dem bloß actu nothwendig Existirenden müssen wir zu dem natura sua Nothwendigen, zu der natura necessaria fortgehen. Diese hat Spinoza nicht, sondern er hat nur das zufällig nothwendig Existirende, und darum hat er nicht Gott.

Das seiner Natur nach Nothwendige ist das Seinkönnende. Das Wesen, welches in dem bloß zufällig nothwendig Existirenden ist, ist das Seinkönnende. Spinoza hat in dem blind nothwendig Existirenden nicht dieses Seinkönnende gesehen, darum weiß er auch die Erfahrung, die

abgestufte Welt nicht zu erklären, kennt nur eine logische Emanation der Dinge.

So wie das blinde Sein gesetzt ist, ist auch jenes andere, darüber Hinausgehende möglich. Es hat gleichsam ein Recht, dem blind zufälligen Sein gegenüber als möglich zu erscheinen, Doch nur durch Wollen desselben kann jenes blinde sich von seinem unvordenklichen Sein befreien. Dann wird aber, was früher das erste, gleichsam zuvorkommende Sein war, jetzt das zweite, ihm als Seinkönnenden entwordene Sein. Das Unvordenkliche weiß sich erst als solches durch jenes Andere, das sich ihm als möglich zeigt. Erst durch die Negation überhaupt kommt Leben und Kraft in die Welt.

Die Wahrheit, oder Gott in seiner Gottheit, ist aber erst das Dritte, das weder bloß Sein, noch bloß Seinkönnen ist, sondern im Seinkönnen Sein und im Sein Seinkönnen, d. i. Geist. Der menschliche Geist ist ein Solches, das im Handeln ruhn und in der Ruhe handeln kann, ein Sichselbstbesitzendes. Dieses Letzte, Dritte, ist das Seinsollende. Darüber hinaus kann es Nichts geben.

Die ganze Welt ist dieses aufgehobene Unvordenkliche, blind Existirende. Das Wesen befreit sich vom unvordenklichen Sein zum Können, aber das Dritte geht von beiden aus, ist beides: Sein und Können, Actus und Potenz. Gott in seiner Gottheit ist der wahre, lebendige Gott. Lebendig, produktiv ist, was aus seinem Sein herausgehen und damit machen kann, was es will. Die Menschen, die untrennbar an sich haften, nicht aus sich herauszugehen vermögen, sind improduktiv. Der Mensch ist nur Abstrahl der Gottheit durch die Möglichkeit, sich von seinem ihm zuvorkommenden Sein, seiner Subjektivität, zu befreien und sie zum Stoff einer Entwicklung zu machen.

Gott hält die Drei unauflöslich zusammen, ist also doch nur Ein Gott. Jene Drei sind die Aprioritäten alles Seins. In dem Dritten, als dem Seinsollenden, ist das Ende gesetzt. Was in diesen drei Formen existirt, ist das Absolute, le fini, wie die Franzosen sagen, das Geendete, Geschlossene, id quod numeris omnibus absolutum est. Es ist Anfang, Mitte und Ende.

Gott steht über den Dreien als der All-Eine, und dieses ist seine Gottheit. Dies ist der wahre Monotheismus.

Aus der Spannung der wesentlich Zusammengehörigen entsteht ein Prozeß; in den Gott selbst aber nicht eingeht. Wie

das durch eine Begierde entstehende Wollen das gelassene Innere ausschließt, und dadurch dieses zur Reaktion und dadurch wieder zurückbringt zur Gelassenheit, daß es wieder allen höheren Mächten Raum giebt: so ist es auch in unserm Prozeß. Gott wird immer den Grund der Natur wollen, damit derselbe ewig überwunden werde. Die erste Potenz wird von der zweiten zur Exspiration gebracht, um sie zur setzenden der dritten zu verwandeln. Das dritte ist Subjekt-Objekt, Einheit des Könnens und Seins, denn das Können ist Subjekt, das Sein Objekt.

Gott ist das Ueberschwängliche, Gott ist sich selbst bewußt und bekannt vor aller Verwirklichung des Seins. Ja nur in Folge dieses Bewußtseins konnte er aus sich selbst herausgehen. „Der das Ohr gemacht hat, sollte der nicht hören?" Nicht nachdem er blindlings gehört und das Ohr erst gemacht hat, hört er, und nicht erst, nachdem er das Wissende hervorgebracht hat, weiß er sich, Gott hat keinen Lebenslauf, wie bei Jakob Böhm und Hegel.

Meine Philosophie ist keine Theosophie. Sie setzt Gott außer allen Prozeß. Nur das unauflöslich All-Eine kann solchen Prozeß setzen. Dieser Prozeß ist göttlich, weil Gott ihn freiwillig verwirklicht; er ist theogonisch, weil er Gott auch außer sich verwirklicht. Es ist der Prozeß der Schöpfung.

In jedem Moment der Stufenfolge der Schöpfung ist der widerstrebende Wille überwunden und zur Innerlichkeit gebracht. Die Dinge unterscheiden sich nur durch den Grad der Innerlichkeit, der Selbstmächtigkeit, wie das frei sich bewegende Thier gegen die Pflanze, und diese gegen das Anorganische. Auf jedem Punkte des Seins ist durch die zweite Potenz das Sein wieder ins Können zurückgebracht, das Außersichsein in Können verwandelt. Die Schöpfung ist kein einfacher Akt, sondern Veräußerlichung und Verinnerlichung. Das Maaß der Verinnerlichung bestimmt die verschiedenen Stufen der Wesen. Auf jeder Stufe ist gewissermaßen schon die zweite Potenz, aber auch die dritte, das Seinsollende. Jedes Konkrete ist aus den drei Potenzen zusammengewachsen. Die erste ist die causa materialis, der Stoff, ex qua; die zweite die causa efficiens, per quam; die dritte die Ursache, die stehen zu bleiben gebietet, causa, in quam oder secundum quam, das Ziel, der Zweck, die causa finalis. Je höher wir in der Natur aufsteigen, desto mehr

tritt das Zweckmäßige hervor. Gott ist die causa causarum, als absolute Ursache außerhalb des Prozesses. Ein Schein der Gottheit geht durch jedes Gewordene, weil jedes jene Einheit der drei Potenzen ist.

Monotheismus ist also mit dem Begriff der Schöpfung zugleich. Nur der All-Einige ist der Einzige. Dieser Monotheismus ist über den Pantheismus erhaben, da diesem die Dinge nur Affektionen der göttlichen Substanz sind, der göttliche Wille also keinen Theil daran hat. Aber unser Monotheismus ist der wahre Pantheismus, denn Gott ist in ihm der All-Eine, nicht bloß Ein Moment, wie die Substanz im gewöhnlichen Pantheismus. Dieser macht ein Moment Gottes, das Sein, zum Ganzen. Der Begriff des unendlichen Seins ist nicht der wahre Gott, sondern ist nur die Voraussetzung desselben. Der wahre Monotheismus ist der latent gewordene Pantheismus, der esoterische, die wahre All-Eins-Lehre.

Das unendliche Sein, die Spinozistische Substanz, ist nur die Materie Gottes, Materie in metaphysischem Sinne. Um sagen zu können, daß außer Gott kein anderer Gott ist, dazu gehört ein Anderes außer Gott, also eine Schöpfung. Denn wenn außer Gott gar Nichts ist, kann man ja auch nicht sagen, daß außer ihm kein Anderer Gott ist; es versteht sich dieses dann von selbst.

Aber das außer Gott Seiende muß doch auf gewisse Weise als Gott betrachtet werden können, wenn man sagt: daß außer Gott kein Anderer Gott ist. Dies sind nun die Potenzen, wahre Elohim, obwohl nicht Jehovah. Sie haben die Möglichkeit an sich, in die Gottheit zurückgesetzt zu werden.

Im wahren Monotheismus sieht man also in Gott zugleich die Pluralität der Potenzen und seine Einzigkeit. Jene, die als Mehrere ihres Gleichen haben, sind nicht Gott, sondern nur der Einzige, der über ihnen ist, ist Gott. Man muß also praeter unicum noch die mehrere Potenzen sehen, um den wahren Monotheismus zu haben, und zwar die Mehreren außer einander. Als Mehrere sind sie nicht Gott, sondern nur in der Einheit sind sie Gott.

Die beiden Attribute der Spinozistischen Substanz, die Ausdehnung und das Denken, könnten als Analoga der beiden ersten Potenzen betrachtet werden. Aber bei Spinoza

sind sie unlebendig neben einander, ohne Einwirkung des Denkens auf die Materie.

„Höre Israel, außer Jehovah ist kein Anderer Jehovah," heißt es im A. T.; also außer Gott ist nur kein Anderer Gott; aber daß gar Nichts außer ihm sei, liegt nicht im Monotheismus. Dieser setzt vielmehr ein Anderes außer Gott voraus. (So weit die Philosophie der Mythologie.)

Die erste Potenz für sich ist nicht der Vater, sondern die zeugende Potenz des Vaters, το γονιμον του Θεου. Der Sohn ist die zweite Potenz, aber erst nach der völligen Ueberwindung der ersten als solcher gesetzt. Die dritte, das Seinsollende, ist der Geist. Als göttliche Persönlichkeit ist jede aber erst nach Vollbringung ihrer Aufgabe gesetzt. Jede schließt alle drei in sich.

Das ἐξ οὗ, δι' οὗ και εἰς ὃν τα παντα im Neuen Testament bezeichnet diese Dreieinigkeit. Der Vater hat das Leben in sich selbst; er giebt dem Sohne, das Leben in sich selbst zu haben, ihm die erste Potenz zur Ueberwindung überlassend; aber der Sohn giebt sie ihm überwunden zurück. Persönlichkeiten werden die drei: Vater, Sohn und Geist, erst durch die Verwirklichung. Erst wenn der Sohn die erste Potenz völlig überwunden, die Materie also zur Exspiration gebracht hat, ist er und mit ihm auch der Vater und der Geist als Persönlichkeit verwirklicht.

Diese Drei sind vor der Schöpfung der Welt; sie sind die Elohim, zu denen Gott in der Genesis bei Schöpfung des Menschen sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei. Denn der Prozeß der Ueberwindung fand sein Ziel in dem ursprünglichen Menschen. Dieser sollte die Potenzen in ihrer Einheit bewahren. Allein er konnte sie wieder in Spannung versetzen, in der Meinung, selbst damit als ein Gott nach seiner Weise zu schalten.

Nach dem ursprünglichen Plane der Schöpfung, dem göttlichen Willen zufolge, sollte Alles in Einheit verharren, nachdem im Menschen, als Ziel der Natur, die Natur selbst aufgehoben war. Allein der Mensch versetzte die Potenzen wieder in Spannung. Die Spannung ist nicht durch Gott, sondern durch den Menschen gesetzt. In der Spannung sind die Potenzen nicht mehr göttlich, sondern außergöttlich, bloß natürlich. Nur in ihrer Einheit, nicht in der Disjunktion, sind sie göttlich. Es wäre thöricht, von einer Welt-Erlösung zu reden, wenn die Welt göttlich wäre. Nur

weil sie außergöttlich ist, kann von einer Welt=Erlösung die Rede sein.

Der Mensch verlangt ein freies Verhältniß zu Gott, das er aber nur haben kann, wenn er Gott gegenüber frei ist. Es scheint zwar kühn, daß der Mensch vermöge seiner Freiheit die Gottheit aus ihrer Stelle verdrängt, die von Gott gewollte Einheit wieder zerbricht — denn nur durch die Selbständigkeit des Menschen, mit der er sich der Potenzen wieder bemächtigt und sie wieder in Spannung versetzt, verkehrt sich die nach Gottes Willen einige und im Menschen in ihrer Einheit zu ruhen bestimmte Welt in diese außergöttliche, zerbrochene, zertrennte, zufällige Welt. Es ist dies die Universio, d. h. das unum versum, die Umkehrung der göttlichen Einheit in die weltliche Zertrennung. Daß diese also durch den Menschen geschehen sei, durch den Genuß der verbotenen Frucht, d. h. durch das Sichbemächtigen und Wiedererregen der Potenzen, dies scheint kühn, und diejenigen daher, die, weil sie diesen Widerspruch nicht zu lösen wußten, lieber Gott leugneten, sind mehr zu bedauern, daß sie das Tiefere nicht sahen, als anzuklagen. Aber der Widerspruch wird sich noch lösen. Die Potenzen sind allerdings durch die That des Menschen entherrlicht, den drei Persönlichkeiten ist ihre Herrlichkeit vom Menschen geraubt worden, aber diese Entherrlichung kann nur zu einer höhern Herrlichkelt führen. Die göttliche Ironie, die überall das Entgegengesetzte von dem herauskehrt, was sie eigentlich will, weshalb sich so Viele betrügen lassen und den Schein für Wahrheit nehmen, geht durch die ganze Welt.

Der Mensch wollte durch das Sichbemächtigen und in Spannungversetzen der Potenzen Gott gleich werden und darum sagt Gott in der bekannten Stelle der Genesis nach dem Falle: Siehe, der Mensch ist geworden, wie Einer von uns. Aber dieses bedeutet nicht: wie unsereiner, als ob der Mensch der ganzen Gottheit gleich geworden wäre, sondern wörtlich: wie Einer von uns, von den drei Potenzen.

Wenn sich der Sohn, Christus, im N. T. öfter als des Menschen Sohn bezeichnet, so ist dies kein Titel der Hoheit, Herrlichkeit, sondern aus der Schwermuth, mit der sich Christus dem Zusammenhange dieser Stellen nach immer so bezeichnet, geht das Gegentheil, die Erniedrigung, hervor. Des Menschen Sohn ist der Sohn Gottes nämlich durch den vom Menschen bewirkten Umsturz der göttlich gewollten Einheit, durch die Universio, geworden. Ohne diesen Umsturz

blieb er bei Gott, nach demselben aber und durch denselben wurde er von Gott getrennt und machte nun sich selbst zu dem, was er ursprünglich in und durch Gott war. Daher seine Menschwerdung im N. T. als eine freiwillige Erniedrigung, ein freiwilliger Gehorsam bezeichnet wird, den er leisten konnte oder unterlassen. Dieses freie Gottgegenüberstehen erlangte der Sohn erst nach der Wiedererregung der Potenzen von Seiten des Menschen, wodurch er der ursprünglichen Herrlichkeit, die er bei Gott hatte, beraubt worden war.

Wie nun? ist diese außergöttliche Welt absolut gegen Gottes Willen? Konnte der Mensch die Einheit, die in Gottes Willen und Plan lag, gegen Gottes Willen aufheben? — Es ist zwar bedenklich, von einem außerweltlichen Gott zu reden, aber nicht so, von einer außergöttlichen Welt, denn daß diese Welt außergöttlich sei, sagt und fordert das Gefühl der Freiheit, deren wir uns Gott gegenüber bewußt sind. „Freiheit, sagt Klopstock, ist Silberklang dem Ohre.“ Die hohe Bedeutung dieses Wortes ist noch nicht genug erkannt. Gott wollte Wesen in freier Liebe und Anerkennung sich gegenüber haben, und da Gott den Umsturz der Einheit durch den Menschen bei Schöpfung der Welt voraussah, so hätte er sie gewiß nicht geschaffen, wenn derselbe absolut gegen seinen Willen gewesen wäre. Es war bei der Schöpfung schon auf den Sohn gerechnet. In der göttlichen Voraussicht ward mit der Universio auch der Sohn und sein Werk zugleich gesetzt, daher ihm der Vater Alles übergeben, wie der Apostel sagt: ἐν αὐτῳ παντα ἐκτισϑη.

Diese außergöttliche Welt ist also zwar nicht absolut gegen den göttlichen Willen, aber sie ist doch eine Welt des göttlichen Unwillens, des göttlichen Zornes. Wie, könnte man nun aber fragen, kann die Welt fortbestehen, wenn sie eine Welt des göttlichen Zornes, wenn Gott mit seinem Unwillen in ihr ist? — Gott erhält die Welt zwar ihrer Substanz nach, aber nicht der Form nach, er ist ihr zwar mit seiner Macht zugewendet, aber mit seinem Willen abgewendet. Dem göttlichen Willen zufolge sollte, nachdem die Materie, die erste Potenz, im Menschen als ihrem Gipfel zu sich selbst gekommen war, Alles in ihm in unzerbrochener Einheit ruhen, und diese Einheit wurde dem Menschen als möglich gezeigt; aber der Mensch verwirklichte ihr Gegentheil, bemächtigte sich des Gott und die göttlichen Persönlichkeiten set-

zenden theogonischen Grundes. Die Potenzen bestanden und wirkten nun zwar in der Welt fort, aber sie waren entherrlicht, ihrer Persönlichkeit beraubt, vom Bewußtsein ausgeschlossen. Der Sohn machte sich nun auch selbstständig, und der Vater überließ ihm die Welt, um sie wieder zur Einheit zurückzuführen. Doch im Heiden- und Judenthum, vor der Offenbarung, und also vor seinem persönlichen Wiederhervortreten in Christus, konnte der Sohn nur als natürliche Potenz wirken. Es sind also in dieser großen Geschichte, in diesem theogonischen Prozeß zwei Perioden zu unterscheiden: 1) die Periode der Erniedrigung des Sohnes seit Schöpfung der Welt, die Periode des heidnischen, mythologischen Bewußtseins, und 2) die Periode der Offenbarung, des Christenthums, der Wiederherstellung des Sohnes in seine Persönlichkeit und Herrlichkeit.

Der Mensch gerieth, indem er den theogonischen Grund (das σπεϱμια του ϑεου, wie es der Apostel nennt), der in ihm zu ruhen bestimmt war, wieder in Bewegung setzte, in die Gewalt der Potenzen, die zwar als Potenzen noch fortbestanden, aber ihrer göttlichen Persönlichkeit und Herrlichkeit beraubt. Nur vom Menschen konnte dieser Umsturz der Einheit ausgehen, von Gott selbst nicht, da dieser nicht so widersinnig handeln kann, die Einheit, die er geschaffen, wieder zu zerbrechen. (7.)

Derselbe Prozeß nun aber, der die Potenzen wieder in Spannung versetzte und den Menschen in die Gewalt derselben brachte, erzeugte auch das mythologische Bewußtsein, das weiter Nichts als ein Reflex jenes in die Gewalt der Potenzen Gerathenseins ist. Das mythologische Bewußtsein ist so innig Eins und verwachsen mit den Völkern, daß sie sich eher die schmerzlichsten Opfer auferlegen, als sich ihre mythologischen Vorstellungen nehmen lassen. Die Verwandtschaft der Mythologien verschiedener Völker ist nicht mit Creuzer von einem unbekannten Urvolk abzuleiten, sondern die verschiedenen Mythologien in ihrer Succession sind nur Bruchstücke der einen ganzen Mythologie, den Prozeß der Potenzen, von deren Gewalt sie der Reflex im Bewußtsein sind, darstellend. Die Mythologien können nicht Produkte Einzelner, etwa der Dichter, sein; auch sind sie nicht etwa blos poetische Einkleidung herrschender Naturansichten oder Naturlehren, so daß den physi'chen Potenzen mit Bewußtsein dieses Gewand gegeben worden wäre. Auch kann den Mythologien keine Of-

fenbarung vorangehen, da sie vielmehr die Voraussetzung der gegen sie gerichteten Offenbarung sind. Endlich auch darf man sie nicht als Entwickelungsstufen des Selbstbewußtseins Gottes, wie in Hegel's Religionsphilosophie, betrachten. Sie sind vielmehr nur derselbe Prozeß der Potenzen im Bewußtsein, der reell in der Welt stattfindet.

In der Mythologie sind die eigentlich verursachenden Götter, die ich die formellen nenne, von den blos accidentellen, jene begleitenden, den materiellen Göttern, wohl zu unterscheiden. Da in den successiven Mythologien nur die im ursprünglichen Bewußtsein vereinigt gewesenen Potenzen successiv wieder hervortreten, so sind die eigentlich verursachenden Götter nur unsere Potenzen; erstens der zu überwindende theogonische Grund, zweitens die überwindende Potenz, der Sohn, und drittens, die den Prozeß der Ueberwindung, das Zurückbringen der ersten Potenz in ihr Ansich vollendende, der Geist.

Das erste Religionssystem ist der Zabismus, die astrale Religion. Denn nachdem der zu ruhen bestimmte Grund durch den Menschen wieder aus seinem Ansich heraus und so das wilde, schrankenlose, unstäte Sein wieder erregt war, gerieth der Mensch in seine Gewalt, und so wie sein eigenes Leben nomadisch, unstät war, konnte er auch nichts Anderes, als das nomadische Sternenheer verehren. Vom Himmel stieg die Religion auf die Erde herab, vom unbestimmt Allgemeinen ging sie zum Konkreten über. In dieser ersten astralen Religion war also nur die erste Potenz, der Grund, die καταβολη του κοσμου, das Thätige; die zweite Potenz fehlte noch.

Mit Dionysos, auch Herakles genannt, tritt die zweite Potenz, der überwindende Gott hervor. Dionysos ist der Gott des menschlichen Bewußtseins. Das Leiden, die Erniedrigung der zweiten Potenz, so lange die erste noch nicht überwunden ist, die Mühseligkeit und Beladenheit, ist in Herakles und seinen Arbeiten, diesem den Menschen holden Gott, der sich denn auch wirklich durch Abstreifung der Materie zur Gottheit verklärt, abgebildet.

Mit der wirklichen Ueberwindung endlich tritt auch die dritte Potenz, der Geist, hervor.

Die griechischen Mysterien sind der Culminationspunkt der Mythologie, das Tiefste, was dieselbe erreichen konnte, daher in ihnen schon so manche Anklänge an das künftige Christenthum, die Religion der Offenbarung.

Dionysos, der befreiende, menschliche Gott, der die Menschen von der drückenden Last der Materie, des realen Gottes erlöst, ist ein so nothwendiges Erzeugniß aller Mythologie, daß er in den verschiedenen Mythologien nur unter verschiedenen Namen und auf verschiedenen Stufen vorkommt, auf den frühern Stufen noch mehr oder weniger in Spannung mit dem realen Principe.

In den eleusinischen Mysterien spielte der Cultus der Demeter die Hauptrolle. Daß Demeter (Ceres) als Stifterin des Ackerbaues verehrt ward, so wie Dionysos (Bakchos) als Gott des Weines, hat nicht jenen gemeinen, prosaischen Sinn, den Voß darin fand, sondern beruht auf einem tiefern Zusammenhange. Wie von der astralen Religion, der Verehrung des Uranos, das Nomadenleben, dieses vorgeschichtliche, noch thierische, noch nicht durch die Schranken menschlicher Geselligkeit eingefaßte, sich fest ansiedelnde und feste Wohnsitze gründende Leben unzertrennlich war, wie beides eng mit einander zusammenhing: so hing auch mit der Herabkunft der Religion vom Himmel auf die Erde, vom unbestimmt Allgemeinen zum Konkreten, mit der Verehrung des menschlich gewordenen Gottes, der Ackerbau, die Ansiedelung und die Gründung von Staaten zusammen, woraus erhellt, daß die Mythologien keine bloßen Vorstellungen, nicht blos psychologische Phänomene sind, sondern daß ihnen ein realer Prozeß zu Grunde liegt.

Die Spannung des Dionysos mit dem realen Princip vor der gänzlichen Ueberwindung desselben wird in seinen Gegnern: Pentheus und Lykurgos angeschaut. In der Homerischen Göttervielheit ist der befreiende Gott zum völligen Siege gelangt, seine Vergangenheit ist gänzlich überwunden, daher das frische, freudige und heitere Leben der Homerischen Götterwelt, diese jugendliche Kraft, — denn nur in dem Maße zeigt sich etwas kraftvoll, als es seine Vergangenheit, die nicht mehr zur Gegenwart werden kann, von sich auszuschließen vermag, wie in dem neugeborenen, frisch in's Leben tretenden Kinde keine Spur mehr seines vergangenen Daseins im Mutterleibe zu finden ist. In der Homerischen, Dionysischen Göttervielheit — dionysisch nenne ich sie, weil Dionysos der eigentlich verursachende Gott derselben ist — ist die Vergangenheit des Gottes ganz zurückgetreten, aber wahrlich, der versteht Homer nicht!, der nicht in ihm noch den Schauder einer schreckenvollen Vergangenheit, von der er herkommt, durchempfindet.

Der Uebergang der männlichen Gottheiten in die weiblichen, wie bei den Babyloniern des Uranos in die Urania, bei den Phrygiern der Uebergang des Kronos in die Kybele, bedeutet das Weich- oder Ueberwindlichwerden des realen, materiellen Gottes. Das blutige Gefolge der Kybele ist nur das blutige, schmerzliche Sichlosreißen von dem realen Gott; denn nicht ohne Schmerz geschieht dieses, wie jede höhere Entwickelung von Wehen begleitet ist. So wird auch Demeter in dem Homerischen Hymnus als zürnend über den Raub der Persephone durch den Aïdes dargestellt. Dieser Raub ist weiter Nichts, als das schmerzliche Losreißen von dem Grunde, das als Raub vorgestellt wird. Hades, Αἴδης, der Unsichtbare, ist der latent gewordene Grund selbst. Das Unsichtbar- d. h. Latentwerden des materiellen Grundes macht den Hervorgang der geistigen Götter des Olymp erst möglich, daher diesen, wie es in der Ilias heißt, vor dem Hades schaudert. Im A. T. ist der Grund als das Angesicht Gottes bezeichnet, als das Vordere, das Niemand sehen kann und leben; d. h. es darf sich nicht wieder nach Außen wenden, sondern muß zugedeckt bleiben, wenn die Kreatur bestehen, wenn sie nicht wieder zerstört werden soll.

Der Orgiasmos erregende, mit Bakchos identische Dionysos der exoterischen Volksmythologie ist nicht der in den Mysterien gefeierte. In den Mysterien ist die Versöhnung der zürnenden Demeter der Hauptpunkt, um den sich Alles bewegt. Jene Aufzüge des Bacchus, bei welchen der Phallus umhergetragen wurde, waren nichts Geheimes, sondern ganz öffentlich. Daß Bacchus der Verleiher des Weins ist, erklärt sich eben so, wie daß Ceres die Verleiherin des Saatkorns, der Brodfrucht ist. Bacchus (Dionysos) wird λυσιος, der Löser, Erlöser genannt, nicht etwa, weil der Wein die Sorgen tilgt — an solche gemeine Beziehungen ist überall in der Mythologie nicht zu denken, — sondern weil er der befreiende Gott ist, wie die Demeter (Ceres) das Weich-, Ueberwindlichwerden des realen Princips. Im Weine liegt ein Geheimniß verborgen, er ist der Erreger der geheimsten Schmerzen und Wonnen des Lebens. Die Befreiung ist nur das Resultat eines blutigen Kampfes, wie auch der Wein nur gewonnen wird durch Auspressen des Rebensaftes, nicht wie die Brodfrucht durch bloßes Wachsen. Der beleibte, lässige, abgespannte Silenos, der nie im Gefolge des Bakchos fehlt und dessen wesentlicher Charakter Scherz und Ironie ist, ist das sich selbst und seine

Vergangenheit mit Ironie betrachtende, überwundene reale Princip. Er reitet nicht auf dem kriegerischen Roß, sondern auf dem friedlichen Esel, den Frieden andeutend, wie auch in der auf den Messias bezüglichen Weissagung gesagt wird: Dein Herr wird kommen reitend auf einer Eselin. Die Tityri und Satyri, bockhaarige und bockfüßige Gestalten im Gefolge des Bakchos, sind Repräsentanten des überwundenen thierischen, thierähnlichen Lebens, nicht, wie es der verständige Büttmann erklärte, Persiflagen dummer Bauern bei den Bacchusaufzügen.

In diesem Zusammenhange ist auch noch des Pan zu gedenken. In ihm ist die Stille der Natur, der Schauer der Wälder und der schweigenden Fluren repräsentirt. Der tiefe Natursinn der Griechen läßt den Pan um die Mittagzeit seinen Schlaf halten, während dessen sich die Hirten scheuen, die Flöte zu blasen, um ihn nicht zu erwecken. Denn Mittags, bei der größten Helle des äußern Lichtes, verstummt das innere Licht, der Schall. Mittags herrscht die größte Stille, wenn brennend die Sonne über Allem steht, wie auch Dichter dies schildern. Alexander v. Humboldt hat bemerkt, daß des Nachts das Getöse vom Wasserfall des Niagara weiter gehört wird als bei Tage und Mittags, und ein Echo in England wiederholt bei Nacht mehr Wörter, als am Tage. Dieses Weitergehen des Schalles bei Nacht — Pan ist auch der Echo befreundet — ist nicht etwa aus dem Fehlen des Getöses, das bei Tage durch Bewegungen und Handthierungen der Menschen und Thiere entsteht, zu erklären, sondern viel großartiger aus dem Verhältniß des äußern Lichtes zum innern, zu dem Schall. Pan ist, als den Menschen holder Gott, das reale zur Ruhe gebrachte Princip, der überwundene Schrecken des verzehrenden, feurigen Princips. Wenn dasselbe sich wieder umkehrt, sein Antlitz zeigt, entsteht wieder das Grauen und der Schrecken der Natur, daher der Ausdruck: panischer Schrecken.

Die Mysterienlehre bestand in einem Geschehen, in Handlungen, sie war keine reine Theorie. Die Götter der Mysterien sind unsere Potenzen. Die Götter der Samothrakischen Geheimnisse (über die ich 1815, so viel sich in solchen Dingen Gewißheit erreichen läßt, gesagt habe) wurden Kabiren genannt, d. h. die Unauflöslichen, Unzertrennlichen (der gelehrte Varro nennt sie die Dii Deorum, was nichts anders bedeuten kann, als die verursachenden Götter, die Dii penetrales, die innerlichen, Dii complices et consentes, von

consum, wie absentes von absum, die immer Zusammenseienden) also ganz, wie unsere mit einander verketteten drei Potenzen, die mit einander stehen und fallen; nimmt man auch nur die eine hinweg, so fallen die andern mit. Daß die Mysteriengötter unsere Potenzen sind, erhellt auch aus ihrer Bezeichnung als Dii potes, was nicht mächtig, potentes, sondern Potenzen bedeutet.

In den Mysterien heißen alle drei Potenzen Dionysos, alle drei Götter sind Dionysos, aber auf verschiedenen Stufen. Die erste Potenz, das blinde, wilde Sein, der reale Gott, ist Dionysos Zagreus. Dieser, in sein Ansich zurückgebracht, wird selbst zum zweiten Dionysos, der als unsichtbar Gewordener erster, Hades heißt, bei den Römern Pluto, von πλουτος, Reichthum, denn dadurch, daß die Einheit des realen Princips, der Materie, sich aufgiebt, unsichtbar, überwunden wird, geht aus ihr der Reichthum der mannigfaltigen Einzelwesen der Welt, der konkreten Dinge hervor. Der dritte Dionysos endlich ist der Geist, das völlig innerlich Gewordensein der erst nur äußerlichen, realen Einheit. Der zweite Dionysos ist der Vermittler des ersten und dritten, die Seele. Daher ist er der Führer der Seelen nach dem Tode. Je beseelter, je seelenvoller Etwas ist, desto mehr ist das reale, materielle Princip in ihm überwunden, in sein Ansich zurückgebracht, wie dies im Kunstwerk vornehmlich der Fall ist. Dieses ganz Seele Sein ist auch der eigentliche Grund der Seeligkeit. Daher der dritte Dionysos der Seelige ist. In den Mysterien wurde das Uebergehen des ersten Dionysos, der blos realen, substantialen Einheit, in den dritten, der ganz geistige Einheit ist, also dieser Prozeß des Untergehens der Einheit als realer, substantialer, und das Wiederhervortreten derselben (nachdem sie in die Göttervielheit des zweiten, thebanischen Dionysos, des Sohnes der Semele, des Bacchus, zersetzt worden war) als ganz vergeistigte Einheit im dritten Dionysos — dieser Prozeß wurde in den Mysterien als ein Sterben und wieder Auferstehen dargestellt, als ἀναβιωσις και παλινγενεσια, wie es Plutarch nennt.

Der erste wilde (ἀγριωνιος) Dionysos, Zagreus, war der Sohn der Persephone. Nachdem derselbe zum Hades, αϊδης, geworden und Demeter die Persephone, ihr Kind, an ihn verloren, wodurch wurde die zürnende Mutter mit der Göttervielheit des zweiten Dionysos, die auf das Unsichtbarwerden des Zagreus folgte, versöhnt? — Nur durch die Ge-

burt des dritten Dionysos, des Jachos, des rein geistigen, der den ersten realen Dionysos als vergeistigten wieder herstellte. Demeter wird als die den Jachos säugende Mutter beschrieben und dargestellt. Jachos tröstet sie über den Verlust der Persephone. Demeter ist so die Mutter der beiden entgegengesetzten Gottheiten. Jachos (von ἰαχω, ich jubele, jauchze) ist als der geistige Gott, der erst ganz von der erdrückenden Last des ersten materiellen Gottes befreit, der Gott der Freude, des Jubels, des Jauchzens. Auch im N. T. wird ja von Freude in dem heiligen Geist gesprochen.

Die Mysterien werden nur richtig verstanden, wenn ihr Inhalt nicht als bloße Lehre, sondern als Geschichte erkannt wird. Die Mysterien waren keine bloße Lehre und am allerwenigsten war der Inhalt ihrer angeblichen Lehre Monotheismus im Gegensatz zum Polytheismus der Volksreligion. Als bloße Lehre und zwar als Lehre jenes negativen, abstrakten, den Polytheismus völlig von sich ausschließenden Monotheismus, wodurch sie in völligen Gegensatz und Conflikt mit der Volksreligion gekommen wären, hätten sich schwerlich die Mysterien so lange neben der Volksreligion behaupten können, da sie doch mindestens ein Jahrtausend dauerten. Wohl enthielten die Mysterien Monotheismus, aber einen durch den Polytheismus hindurchgegangenen und ihn überwunden habenden Monotheismus. Völlig verfehlt ist die Neuplatonische allegorische Auslegung der Mysterien. Die Götter der Mysterien bedeuten Nichts, so wenig als die exoterischen Götter der Volksreligion blos bedeutende sind, sondern sie sind wirkliche Gestalten und ihre Geschichte wirkliche Geschichte, nämlich Geschichte des durch die drei Potenzen hindurchgehenden Gottes, des Einen Dionysos, der in den drei Dionysos nur durch verschiedene Momente hindurchgeht, also Geschichte des Leidens und der Verherrlichung des Gottes, seines Kampfes mit den Titanen (Titanen kommt von τειvω, τιταιvω, spannen, denn so lange die Potenzen noch in Spannung sind, wirken noch die rohen, titanischen Kräfte; aller Sieg des Geistigen ist nur Ueberwindung, Bändigung der rohen titanischen Kräfte) und seines Sieges über dieselben. Denn das ganze Universum ist nur ein großer Kampf des Geistigen mit dem Ungeistigen.

Nur also, weil die Mysterien die exoterische Göttervielheit nicht ausschlossen, sondern überwunden, vergeistigt in sich aufhoben, konnten sie sich neben und mit der Volksreligion so

lange behaupten. Was war denn nun aber das eigentliche Geheimniß, das so sorgfältig in den Mysterien verwahrt wurde, daß die Veröffentlichung desselben den größten Staatsverbrechen gleichgeachtet wurde? Etwas mußte es doch sein, und zwar gewiß Etwas, wodurch die Mysterien, wenn es veröffentlicht worden wäre, in Conflikt mit der Volksreligion gekommen wären und sich dann nicht länger neben derselben hätten behaupten können. Denn war es nicht ein solches der Volksreligion Widersprechendes, warum wurde bei Todesstrafe ein Geheimniß daraus gemacht, warum wurde es nicht veröffentlicht, da doch so vieles Andere aus den Mysterien veröffentlicht ward. Alle drei Dionysos der Mysterien waren dem Volke bekannt; diese konnten also das Geheimniß nicht sein.

Das Geheimniß war wohl unstreitig dieses: Von den drei Dionysos, die im Bewußtsein des Volkes zugleich lebten, war der erste, Zagreus, der Gott der Vergangenheit; der zweite, Bacchos, der die olympische Götterwelt, nach dem Unsichtbar- (Αΐδης) Werden des Zagreus heraufführte, war der Gott der Gegenwart, der gegenwärtig das Volksbewußtsein beherrschte; Jachos oder Koros konnte also nur der Gott der Zukunft sein, der zukünftige Erlöser, der völlig befreiende, rein geistige Gott. Dieses Letzte, Jachos als Gott der Zukunft, war das eigentliche Mysterium der Mysterien, durch dessen Veröffentlichung, da es der olympischen Götterwelt drohte, auch einst, wie der erste Dionysos, zur Vergangenheit zu werden, sie in Conflikt mit der exoterischen Volksreligion gekommen wären.

Dieses Geheimniß trauten sich die in den Mysterien Eingeweihten für sich selbst kaum auszusprechen, wagten es sich selbst kaum zu gestehen; in den Mysterien fand nur ein *ὁρᾶν και δεικνυναι*, ein Sehen und Zeigen desselben statt, aber kein Wort. Nur in der Stille und dem Dunkel der Nacht, wie die christlichen Mysterien einst in unterirdischen Katakomben, wurden die Mysterien gefeiert, und kam man dann wieder an das Tageslicht, so mußte man desto zärtlicher mit den herrschenden, öffentlich verehrten Göttern thun. Daß aber Jachos der Gott der Zukunft war, ist schon darin angedeutet, daß er als Kind, als Säugling an der Mutter Brüsten, also als noch unreif und unerwachsen, dargestellt wurde. Und das Wort Eleusis selbst bedeutet nur das Kommen, die Kunft, den Advent des Gottes.

Diese bisherigen Erörterungen über die Mythologie sollten uns nur den Weg bahnen zur Philosophie der Offenbarung. Denn um die Offenbarung zu begreifen, muß man, unabhängig von ihr, die sie begreiflich machenden *Principien* haben. Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung sind concentrische Kreise, von denen dieser jenen umschließt. Denn erklären läßt sich die Mythologie nicht aus ihr selbst, sondern nur aus der ihr folgenden Offenbarung.

Soll aber das Wort *Offenbarung* einen Sinn haben, so kann der Inhalt derselben nur ein solcher sein, den die Vernunft *ohne* sie, sich selbst überlassen, nicht nur nicht wüßte, sondern auch nicht einmal wissen *könnte*. Wir müssen aufrichtig sein. Aufrichtigkeit ist das erste Erforderniß der Wissenschaft. Entweder wir verleugnen die Offenbarung ganz, oder wir gestehen ihr einen durch die Vernunft nicht zu findenden Inhalt zu. Denn wozu noch eine Offenbarung, wenn die Vernunft den Inhalt derselben aus sich zu finden vermag?

Die Mythologien waren die Zeiten der *Unwissenheit*, von denen der Apostel sagt, Gott habe sie *übersehen*, d. h. *zugelassen*; denn sie waren nicht der eigentliche *Zweck Gottes*, sie entsprachen nicht dem göttlichen *Willen*. Erst die Offenbarung manifestirte diesen.

Die sich selbst überlassene Vernunft vermag aus sich, a priori, nur die *negativen* Attribute Gottes, daß ein Gott ist, daß er *Einer* und *ewig* ist — denn das *Sein* ist nur *Eines* und ist *ewig* — zu erkennen, aber nicht seine *positiven* Attribute. Auch noch die *Möglichkeit* einer Weltschöpfung kann die Vernunft a priori in Gott entdecken. Aber daß Gott wirklich die Welt, die ihm zu schaffen *möglich* ist, auch schaffen *will*, läßt sich nur a posteriori, nachdem die Welt wirklich geschaffen worden, erkennen.

Die Vernunft kann wohl die Gründe entdecken, die Gott geneigter machen, die Welt zu schaffen, als sie nicht zu schaffen: aber schon der Grund, aus dem Gott die Welt *wirklich* schafft, daß er nämlich von Wesen außer sich *erkannt* sein will, dieses Bedürfniß der Anerkennung von freien Wesen beruht auf der *moralischen Natur* Gottes, und von dieser können wir nicht a priori wissen. Daß das menschliche Bewußtsein, nachdem es die Potenzen wieder in Spannung versetzt, das innerlich in ihm zu ruhen Bestimmte wieder äußerlich gemacht hatte und dadurch in die Gewalt dessen gerathen war, das in seiner Gewalt bleiben sollte, — dennoch nicht

gänzlich sich verzehrte und unterging, sondern sich behauptete, durch den vermittelnden Gott gerettet wurde, — dies kann nur von demselben freien Willen herrühren, der trotz der Voraussicht jener Katastrophe dennoch die Welt und den Menschen schaffen wollte. Freilich kann keine Vernunft a priori einsehen, daß Gott der Creatur solche Macht verleihen wollte, seinen eigenen Plan in jener Katastrophe umzustürzen, aber nachdem die Einheit einmal vom Menschen umgestürzt worden, muß unter der Voraussetzung, daß Gott den Menschen geschaffen, auch nothwendig, daß er ihm solche Macht verliehen, angenommen werden, und hat dieses also nichts Befremdliches mehr. Diejenigen, welche den Menschen nicht nur a posteriori herabsetzen — denn a posteriori ist er allerdings schlecht genug — sondern ihn auch a priori nicht genug herabsetzen zu können meinen, indem sie ihm nur, wie Eschenmayer, für dieses winzige Erdsphäroïd eine Bedeutung zuschreiben und von der Bewohntheit anderer Weltkörper sprechen, sind billig in die Romane zu verweisen, nicht aber in die Wissenschaft, wenn man darin Bescheid weiß.

Wenn Gott, zur Schöpfung nicht gezwungen, trotz der vorhergesehenen Katastrophe dennoch den Menschen schuf, konnte es nur geschehen, weil er gleichzeitig den Entschluß der Erlösung und Wiederherstellung oder Wiedergeburt faßte, wie der Apostel von diesem Entschluß sagt, daß er vor Grundlegung der Welt in Gott war. Aber wir können freilich diesen Entschluß nicht a priori, sondern nur a posteriori, durch Offenbarung wissen. Offenbart hat nämlich Gott jenen seinen Willen der Erlösung erst durch die That. Denn ein Wille offenbart sich nur in Thaten. So lange er noch nicht zur That geworden, bleibt er verborgen; offenbar wird er erst, indem er wirklich wird. Was also, wie der Apostel sagt, den Vätern, allen ohne Ausnahme, verborgen blieb, das ist uns im Lichte geoffenbart. Und dieses ist das eigentliche Geheimniß der Offenbarung, der göttliche Rathschluß der Erlösung, den das mythologische Bewußtsein auf seiner Spitze in den Mysterien höchstens ahnen, aber nicht wissen konnte. Einzelne geistreiche Heiden ahnten wohl hinter der Mythologie ein Geheimniß, so gewiß Sokrates; aber dieses Geheimniß war ihnen selbst ein Unerforschliches.

So wenig wir, trotz Angabe von Gründen für die Geneigtheit Gottes zur Schöpfung, a priori wissen können, daß Gott die Welt wirklich schaffen will, daß er, anstatt in seiner

Selbstgenugsamkeit sich an dem Anschauen einer möglichen Welt genügen zu lassen, diese mögliche Welt verwirklichen will: eben so wenig können wir jenen Rathschluß, das menschliche Bewußtsein zu erretten und es nicht verloren gehen zu lassen, a priori wissen; sondern beides erst, nachdem es geschehen, a posteriori. So wie aber Gott bei der Schöpfung nicht unmittelbar zu Werke ging, sondern sich der Vermittlung des Sohnes bediente, durch welchen alle Dinge geschaffen sind: so steht er auch bei der Erlösung in keinem unmittelbaren Verhältniß zum Menschen, sondern vermittelt sie durch den Sohn. Dem Aeußersten von des Menschen Seite (jener Katastrophe) setzt Gott ein anderes Aeußerstes von seiner Seite entgegen. Wer freilich die tiefe göttliche Ironie bei der Weltschöpfung nicht begriffen hat, der wird sie auch später nicht begreifen, diese Ironie, Etwas in ein und demselben Akte zu bejahen und zu verneinen, zu wollen und nicht zu wollen. Gott wollte die Welt und wollte sie auch nicht. Diese Kraft des Widerspruchs in ihm, ohne durch denselben auseinander zu gehen, ohne aufzuhören, Ein und derselbe Gott zu bleiben, ist eben seine Größe. „Meine Gedanken", sagt Gott, „sind nicht eure Gedanken und meine Wege nicht eure Wege, sondern so viel der Himmel höher ist, denn die Erde, sind meine Gedanken höher denn eure Gedanken, und meine Wege, denn eure Wege." Und der Apostel, der tiefste und am meisten dialektische, spricht von göttlicher Thorheit und Schwäche (το ἀσθενες του θεου), was bei den Weisen dieser Welt Thorheit und Schwäche ist, in Gott Weisheit und Stärke nennend. Uebervernünftig ist freilich jener göttliche Rathschluß; der Vernunft scheint es ungereimt, daß Gott, zur Schöpfung der Welt nicht gezwungen, dennoch sie schaffen will, obgleich er ihren Umsturz vorhersieht. Aber das Uebervernünftige kann eben kein Vorwurf für die Offenbarung sein; sie ist darum nicht absolut unbegreiflich, weil sie nicht a priori erkennbar ist. Das Uebervernünftige ist hier nicht objektiv, in der Sache liegend; sondern nur subjektiv, von Seiten der engherzigen, sich über ihre Schranke nicht zu erheben und zu erweitern vermögenden Vernunft. Die Offenbarung ist übervernünftig wegen der Ueberschwänglichkeit ihres Gegenstandes, was aber eben kein Vorwurf für sie, sondern vielmehr für die diesem Ueberschwänglichen nicht gewachsenen Vernunft ist. Vernünftig zu sein, ist eben kein besonderer Ruhm. Vernünftig kann Jeder sein; das aus der Vernunft Folgende,

sich von selbst Verstehende, nicht in den Affekt des Erstaunens Versetzende (von dem Plato sagt, daß er das Pathos des Philosophen ist), kann jeder annehmen. Aber der Glaube an den übervernünftigen Inhalt der Offenbarung ist nicht Jedermanns Sache, wie auch der Apostel sagt, daß der Glaube nicht Jedermanns Ding sei. Auch Genie und Heroismus sind nicht Jedermanns Sache, und doch wer wird Beidem aus dem in Erstaunen Setzenden, die Vernunft oder, wie man sagt, alle Begriffe Uebersteigenden, das sie charakterisirt, einen Vorwurf machen wollen? Es giebt großmüthige, heldenmüthige Thaten, die freilich ein engherziger Sinn nicht begreift — auch die vom Christenthum gebotene Feindesliebe ist übervernünftig, die Vernunft heißt uns nicht, den Feind lieben —: aber wer sieht nicht sogleich ein, daß das Unbegreifliche, Uebervernünftige eigentlich kein objektives, in der Sache liegendes, sondern nur subjektiv ist? Ebenso kommt es im menschlichen Leben vor, daß, wenn Einem unerwartet ein großes Glück begegnet, er es nicht glaubt, es sich nicht zutraut, weil Herz und Muth dazu gehört. Hier ist ebenfalls die Schwäche des Subjekts, der Größe des Gegenstandes gegenüber, Ursache des Unglaubens. Glaube nur, glaube! ruft die Offenbarung dem Menschen zu. Als Alexander dem Großen von Darius die besten, annehmbarsten Bedingungen gemacht wurden, rieth ihm sein vertrauter Freund und Feldherr Parmenio, sie anzunehmen, indem er sagte: „Ego, si Alexander essem etc." Darauf erwiderte Alexander: „Et Ego, si Parmenio essem," und schlug die Bedingungen aus. Gewiß war dies dem Parmenio unbegreiflich. Wenn nun aber schon Ein Mensch so hoch über dem Andern steht, um wie viel mehr Gott über dem Menschen. Hamann sagt einmal: Gott ist ein Genie, und wer weiß nicht, daß das Genie sich nicht um die Meinung der Menschen bekümmert? Nichts ist widersinniger, als Etwas vernünftig und dadurch begreiflich machen zu wollen, was sich selbst nicht für Vernunft ausgiebt, sondern selbst von sich sagt, daß es alle menschliche Vernunft und Begriffe übersteigt, wie die Offenbarung dies von sich aussagt. Nur an Etwas, was sich selbst für vernünftig ausgiebt, kann man die Forderung machen, daß es sich auch als solches erweise. (8.)

Der Affekt des Philosophen, sagt Platon, ist das Erstaunen. In der That kann alles Suchen und aller Fortschritt der Vernunft doch nur das Ziel haben, zu dem endlich

zu gelangen, worüber nicht weiter hinaus zu einem Andern und Höhern fortgegangen werden kann. Dieses Letzte aber, in dem alles Forschen und Suchen endlich zur Ruhe kommt, ist nothwendig ein Uebervernünftiges; die Vernunft in Staunen Versetzendes. Von einem Fortgehen, einem Fortschritt ins Unendliche, einem endlosen progressus der Vernunft zu sprechen, ist Unsinn, denn ein ziel- und zweckloses Thun ist unsinnig. Was kann aber anders das Ziel der Bewegung sein, als die Ruhe, und in was Anderem kann man endlich zur Ruhe gelangen, als in dem, was keinen Zweifel mehr zuläßt, in dem Letzten und Höchsten, das zwar nicht unbegründet ist, insofern es ja alles Vorausgehende zu seiner Grundlage hat, das aber selbst nicht wieder zum Grunde für ein noch Höheres werden, dessen Sein also nicht wieder bezweifelt werden kann? So lange Etwas im Fortgange der Vernunft noch zugleich ist und nicht ist, d. h. ist, insofern es vorläufig Ende, nicht ist, insofern es noch nicht Ende, sondern Basis eines noch Höhern ist, zu dem fortzugehen es nöthigt — ist es dem Zweifel unterworfen. Das Ziel der Vernunft kann doch wohl aber nicht ein endloses Zweifeln sein, sondern vielmehr ein Gelangen zu dem, das allen Zweifel aufhebt, in dem also das Wissen zur Ruhe gelangt. Dieses letzte Wissen, der Abschluß des Wissens, ist aber nichts anderes, als Glaube, der Glaube an das Letzte und Höchste. Es giebt einen doppelten Glauben, einen, der der Anfang des Wissens ist, d. i. der Glaube an die Erreichung des Zieles, des Endes des Wissens, und sodann einen, der das Ende, der Abschluß des Wissens ist, der sich also das Wissen voraussetzt, nicht umgekehrt, wie man anzunehmen pflegt. Das Wissen ist der Zuchtmeister (παιδαγωγος) auf den Glauben im letztern Sinne, und als solche Zuchtschule darf das Wissen keineswegs gering geachtet werden. Aber in Christus ist, wie der Apostel sagt, alle Wissenschaft, und Augustinus hat Recht: Praeter Christum aliquid scire est nihil scire.

Was das Anstößige am Christenthum ist, daß der göttliche, große, unendliche Inhalt in die bestimmteste, beschränkteste, endlichste Form eingefaßt erscheint, ist gerade das Große, Geniale. Gott ist die höchste künstlerische Natur. Denn dies ist das Wesen der Kunst und des sich in ihr aussprechenden Genies: Einfassung eines großen, reichen, gewaltigen Inhalts in die bestimmteste, endlichste, faßlichste Form. Wo entweder schrankenlose Produktionskraft ist, ohne von der Form gebän-

digt, in eine bestimmte, endliche Form gefaßt zu sein, wo also der Stoff die Form erdrückt: oder wo anderseits Form ohne Fülle, dürre, leere Form ist — da ist kein Kunstwerk, kein Genie. Dem wahren Kunstwerk muß man es ansehen, wie die Form den unendlichen Inhalt, den reichen, großartigen Stoff bezwungen und gebändigt hat. Dies ist in der göttlichen Offenbarung geschehen. Hier lernt man Gott nach seiner Persönlichkeit, den persönlichen Gott kennen. — Die Offenbarung setzt, wie die Mythologie, ein reelles Verhältniß des Menschen zu Gott voraus, ein persönliches Verhältniß. Das reelle Verhältniß der mythologischen Menschheit zu Gott ist die Voraussetzung des mit der Offenbarung eintretenden Verhältnisses. Die Offenbarung ist also nicht bloße Lehre, sondern das Eintreten eines neuen Verhältnisses des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen. Sollte sie Lehre sein, so könnte sie nur Lehre über dieses neue Verhältniß sein, dann müßte dieses aber der Lehre schon vorangehen. Denn Belehrung kann nur stattfinden über Etwas, was bereits ist, gegeben ist. Die Lehre der Offenbarung über das neue Verhältniß setzt sich also die wirkliche Offenbarung dieses neuen Verhältnisses schon voraus.

Die Offenbarung ist eine Geschichte, die bis auf den Anfang der Welt zurückgeht und bis an deren Ende hinausreicht, die also nur in einem höhern Zusammenhange begriffen werden kann, der freilich denen verloren geht, die von einer übergeschichtlichen Geschichte Nichts wissen. Die Philosophie der Offenbarung will kein dogmatisches System sein, sondern nur die Offenbarung erklären. Sie verfährt nicht dogmatisch, kann also auch dem kirchlichen Dogma keine Antithesen entgegenstellen. Anstatt, wie gewöhnlich geschieht, zu fragen, was der Offenbarung für eine Deutung zu geben sei, damit sie mit der Philosophie in Uebereinstimmung komme, ist vielmehr zu fragen, wie die Philosophie beschaffen sein müsse, um eine weltgeschichtliche That von so enormer Wirkung, wie die Offenbarung, in sich aufnehmen zu können.

Der Hauptinhalt, der Mittelpunkt der Offenbarung nun ist die Person Christi, die zweite Person in der Gottheit, welcher, wie früher schon erklärt worden, der Vater die Materie zur Ueberwindung übergeben hatte, die aber, nachdem durch die Ueberwindung die Welt geschaffen war, durch die vom Menschen ausgehende Katastrophe wieder ihrer Persönlichkeit und Herrlichkeit entkleidet, nun nur als natürliche

Potenz wirken konnte. Durch das sich Losreißen und Unabhängigmachen des Menschen in jener Katastrophe wurde auch der Sohn vom Vater unabhängig und dadurch in den Stand gesetzt, entweder nun die Gottheit *an sich* zu reißen, sich zum Herrn der Welt zu machen, oder *freiwillig* dem Vater Gehorsam zu leisten, welches Letztere er denn auch wirklich that. Dieser *freiwillige Gehorsam* ist das tiefste Geheimniß der Offenbarung und findet sich bei Paulus mit einer Bestimmtheit und Klarheit ausgesprochen, wie nur dieser dialektische Apostel es aussprechen konnte, Phil. 3, 5—11. „Ein Jeglicher sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war, welcher, ob er wohl in *göttlicher Gestalt* (ἐν μορφῃ του ϑεου) war, hielt er es nicht *für einen Raub* (οὐχ ἁρπαγμον ἡγησατο), Gott gleich sein, sondern entäußerte sich *selbst*, *nahm Knechtsgestalt* (μορφην δουλου) an und ward *gehorsam* bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz." Diese Stelle wird falsch ausgelegt, wenn darin die *Wesensgleichheit* mit dem Vater gefunden wird, als hätte Christus, obgleich er Gott war, wie der Vater, gleichen Wesens und gleicher Herrlichkeit mit ihm, sich es doch nicht angezogen, Gott zu sein, also von seinem Eigenthum keinen Gebrauch gemacht. Vielmehr besagt das ἐν μορφῃ ϑεου, da μορφη nie das *Wesen*, sondern immer nur die *Gestalt*, die *Erscheinung* ausdrückt, daß Christus nicht mit Gott gleichen *Wesens* war, sondern nur in *Gestalt* eines Gottes, der sich zum Gott, zum Herrn der Welt machen *konnte*, mit Gott auf gleichem Fuß leben konnte, wenn er wollte, es aber vorzog, gehorsam zu sein. Hätte Christus vor seiner Menschwerdung wirklich schon die Gottheit besessen, wäre er gleichen Wesens und gleicher Herrlichkeit mit Gott gewesen, wie konnte denn der Apostel sagen: er hielt es nicht für einen *Raub*, οὐχ ἁρπαγμον ἡγησατο? Nur Etwas, was man nicht besitzt, kann man rauben, an sich reißen. Das ἁρπαγμα läßt sich auch durch „Fund" übersetzen: er hielt es nicht für einen Fund, Gott gleich sein, d. h. die göttliche Herrschaft jetzt, da er von Gott unabhängig geworden war, an sich zu reißen.

Gesetzt, der sprachliche, grammatische Ausdruck erlaubte, die Stelle, wie Einige sie auslegen, von des Mensch gewordenen Christi wesentlicher Gottgleichheit, also Gottheit zu verstehen, so daß Paulus habe sagen wollen: obwohl der Mensch gewordene Sohn Gottes wesentlich, innerlich noch Gott gleich war, zog er es sich doch, nachdem er einmal Mensch geworden war,

nicht an, als Gott zu glänzen: so wäre doch der Sinn der Stelle ein verkehrter, denn es wäre darin Christo zum Lobe angerechnet, daß er, nachdem er einmal beschlossen, Mensch zu werden und Knechtsgestalt anzunehmen, sich seiner Gottheit entschlagen habe, was gerade so wäre, als ob man es Einem, der in's Kloster gegangen, zum Lobe anrechnete, daß er sich der Heirath enthalte. Dies versteht sich ja von selbst. Oder soll etwa damit das Lob ausgesprochen sein, Christus habe seinen Entschluß zur Menschwerdung nachher nicht bereut, und sei nicht, wie ein wandelbarer Mensch, wieder wankend geworden, habe also in der beschlossenen Erniedrigung ausgeharrt? Vielmehr ist klar, daß in der erwähnten Stelle ein solcher Zustand Christi vor seiner Menschwerdung bezeichnet wird, in welchem er eine mittlere Stellung zwischen Gott und Mensch einnahm, nicht mehr Gott gleich war, wie vor der Weltschöpfung, da er bei Gott war und im Schooße des Vaters ruhte, noch auch schon Mensch: sondern, da mit der Erschaffung der Welt sogleich auch der Umsturz durch den Menschen eintrat, ward er die ihrer Persönlichkeit und Herrlichkeit entkleidete, vom Vater unabhängig gewordene Potenz, die, weil sie durch den Menschen dieses geworden, des Menschen Sohn heißt. Nur in dieser unabhängigen, freien Stellung, in der ihm freiwilliger Gehorsam möglich war, konnte der Sohn Vermittler zwischen Gott und dem Menschen werden, denn der Vermittler muß immer eine von beiden Parteien freie Stellung einnehmen. Daher ist der freiwillige Gehorsam von so großer Bedeutung. Folgte Christus dem Versucher, der, da er seine freie, unabhängige Stellung wohl kannte, ihm alle Reiche der Welt anbot, so war das Band zwischen Gott und Mensch für immer zerrissen und die Welt konnte in alle Ewigkeit nicht zu Gott zurückgebracht werden. Für unsere Auffassung spricht nicht nur diese Versuchungsgeschichte, sondern noch eine Menge anderer Stellen des N. T. Außer Hebr. 12, 2. ist noch das Wort Christi im letzten Gebet zu bemerken: Und nun verkläre mich, Vater, bei dir selbst, mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war. Also nach der Weltschöpfung, mit der unmittelbar der Umsturz eintrat, war er nicht mehr, wie vor derselben, Gott gleich. Ferner: Niemand nimmt das Leben von mir, sondern ich lasse es von mir selber. Ich habe es Macht zu lassen, und habe es Macht wieder zu nehmen. Joh. 10, 18. Sein Gehorsam war also ein freiwilliger.

Aus dieser mittlern Stellung nun, die Christus nach der Weltschöpfung zwischen Gott und Mensch einnahm, in der er, der Gottgleichheit beraubt, sich erst wieder in dieselbe herzustellen hatte, erklären sich die Aussprüche des N. T., in denen er sich dem Vater unterordnet. In der Versuchungsgeschichte ist unter dem Satan das blind wirkende, titanische Prinzip, das der Mensch nach der Schöpfung wieder erregt und dadurch den Sohn mit vom Vater losgerissen hatte, zu verstehen. Der Versucher wandte sich an ihn und sagte: dies Alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest, d. h. also: wenn du das Sein für dich behältst, anstatt es zu Gott zurückzubringen. Aber Christus antwortete: du sollst anbeten Gott deinen Herrn und ihm allein dienen. Er erkennt hier also seine Unterordnung an und ordnet sich freiwillig unter.

Dieses freiwillige Sichopfern der vermittelnden Potenz nun scheidet das Christenthum vom Heidenthum. Im mythologischen Heidenthum war die Ueberwindung des blinden, schrankenlosen, wilden Seins durch die vermittelnde Potenz nur ein natürlicher Prozeß. Das natürliche Princip, dieses Contrarium, (das wir Unprincip nennen können, wie man Unwesen sagt) war zwar als Potenz noch göttlich, aber, als gegen den göttlichen Willen, war es Gegenstand des göttlichen Unwillens, des göttlichen Zornes, von dem der Apostel Röm. 1, 18. spricht. Gott wirkte zwar, wie die Theologen von der Sünde sagen, materiell darin, denn die Materie, womit der Sünder wirkt, ist göttlich, aber nicht formell, d. h. nicht mit seinem Willen. Für diesen war die Welt eine außergöttliche. Die vermittelnde Potenz, durch das vom Menschen wiedererregte natürliche Princip in Spannung versetzt, suchte diese Spannung aufzuheben, hatte also sich nur dabei im Auge, wie ein jedes Wesen das seiner Natur Widerwärtige zu überwinden, von sich wegzuschaffen sucht. Die Ueberwindung war daher nur eine äußere, das natürliche Prinzip war noch nicht innerlich überwunden, noch nicht in Geist und Gesinnung besiegt. Judenthum und Heidenthum, so sehr sich beide in anderer Rücksicht von einander entfernen, haben doch dieses gemein, daß sie beide noch unter dem Gesetz sind, daß die Ueberwindung des natürlichen Prinzips nur ein natürlicher äußerer Prozeß ist, kein innerliches Ueberwunden- und Gebrochensein, daher die innere Spannung und das innere Widerstreben in ihnen fortdauert. Aber mit der Of-

fenbarung wird aus dem natürlichen ein geistiger Prozeß. Die vermittelnde Potenz opfert sich selbst freiwillig. Dies ist der ungeheure Fortschritt.

Durch diese freiwillige Selbstopferung stellt sich die vermittelnde Potenz wieder in ihre ursprüngliche Persönlichkeit und Herrlichkeit her, die sie vor der Weltschöpfung bei Gott hatte.

Die Unterordnung des Sohnes 1 Corinth. 15, 28. ist nicht so zu verstehen, als ob nun der Sohn alle Herrschaft verlöre, sondern nur die Herrschaft über das außergöttliche Sein. Dadurch, daß der Sohn der Welt in ihre Entfremdung, in ihre Außergöttlichkeit folgte, wurde er selbst ein außergöttlicher, trat aus der blos substantiellen Einheit, die er vor der Weltschöpfung mit dem Vater hatte, heraus, und erhielt die Herrschaft über das entfremdete Sein, die ihm der Vater nur in der Hinaussicht auf die dereinstige Wiederbringung überlassen und sich selbst von der entfremdeten Welt, in der er fortan nur mit seinem Unwillen sein konnte, zurückgezogen hatte. Nach der Ueberwindung des Unprincips kehrt nun zwar der Sohn wieder in die ursprüngliche, aber nun persönliche Einheit mit dem Vater zurück; die Persönlichkeit und Selbstständigkeit, die er unterdeß gewonnen, kann er nicht wieder verlieren; er ist also am Ende zwar, wie am Anfang bei Gott und in Einheit mit ihm, aber nur in persönlicher Herrlichkeit und Selbstständigkeit, so daß auch jetzt erst die dritte Persönlichkeit, der Geist, vollendet und die Dreieinheit vollkommen verwirklicht ist, weshalb der Apostel an jener Stelle sagt: Damit Gott sei Alles in Allem — das tiefste, aufschlußreichste Wort im ganzen N. T. Hier wäre eine schöne Gelegenheit, von christlichem Pantheismus zu sprechen; aber vielmehr ist diese Idee der Dreieinheit der vollendetste Monotheismus.

Das Christenthum ist eine ewige Religion, und die Geschichte dieser Religion eine ewige, von Weltzeiten her. Der Prozeß der Dreieinigkeit umfaßt die Welt, umfaßt also auch das Heidenthum, in welchem Christus, die vermittelnde Potenz, zwar nicht als solcher, aber als natürliche Potenz, das wilde Prinzip überwindend und zum menschlichen Leben verklärend, schon im Kommen begriffen war. Was wäre denn auch Wahres in einer Religion, wenn sie nicht ewig, nicht allumfassend wäre? Wäre das Heidenthum völlig außerchristlich, wirkte nicht auch in ihm schon die vermittelnde Potenz, so

wäre die Continuität der Geschichte durchbrochen. Aber es läßt sich nicht denken, daß das menschliche Bewußtsein Jahrtausende nur mit Eitelem und Nichtigem angefüllt war und der Mensch es dabei ausgehalten hätte. Auch die Heiden nannten die Götter Heilande, σωτηρες, die ihnen das menschliche Leben gebracht hatten. Und wenn man die Theophanien des A. T. nicht für bloße Fabeln hält, sondern in ihnen das Kommen Christi sieht — warum will man die Göttererscheinungen der Mythologie für Fabeln halten? Das Heidenthum ward von Christus als der Boden auserkoren, auf dem er zuerst sich ausbreiten wollte. Religion kann überhaupt von Religion nicht dem Wesen nach verschieden sein. Das Heidenthum muß also, inwiefern es Religion ist, mit dem Christenthum das Wesen der Religion gemein haben. Ich möchte das Heidenthum am liebsten die wild wachsende Religion nennen.

Was nun die dritte Potenz, den Geist betrifft, so konnte dieser erst kommen nach der Verklärung und Verherrlichung Christi. Erst muß das außergöttliche Sein von der vermittelnden Potenz, — nicht blos wie im Heidenthum natürlich, wobei die innere Spannung noch fortdauert und die Ueberwindung nur eine äußere ist, — innerlich überwunden sein, ehe der Geist, d. i. der Geist aus Gott, der heilige Geist, der im N. T. sehr wohl von dem πνευμα του κοσμου unterschieden wird, der Geist, der in alle Wahrheit leitet, d. h. der erst die ganze Wahrheit enthält, kommen kann. Der Geist wird im N. T. immer als das Treibende bezeichnet, weil er nicht selbst, wie die vermittelnde Potenz das außergöttliche Sein überwindet, sondern nur dazu antreibt. Welche der Geist Gottes treibt, heißt es, sind Gottes Kinder. Die heiligen Menschen Gottes haben geredet, getrieben von dem heiligen Geist. Der Geist ist das Treibende, nicht das unmittelbar Wirkende, sondern das Durchwirkende, zum Ziel Hindrängende, weil er die causa finalis ist. Diese dritte Potenz wurde am Schluß der Mythologie in die Zukunft gesetzt, als der zukünftige, also dem Heidenthum selbst noch unbekannte dritte Gott geahnet.

Da Christus der Gott entfremdeten, außergöttlichen Welt in die Entfremdung nachfolgte, um sie zu erhalten, um sie nicht dem göttlichen Zorn und Unwillen zum Raube werden zu lassen, so machte er sich dadurch zum Mitschuldigen der

Welt, lud ihre Sünde und eben damit auch den Zorn Gottes auf sich, gerieth selbst auch in Spannung mit Gott. Daher sind die Stellen des N. T., denen zufolge er unsere Schuld auf sich genommen, sich für uns zur Sünde gemacht hat, eigentlich zu verstehen, und dies ist eben der Vortheil unserer Philosophie, daß sie die Offenbarung eigentlicher verstehen lehrt, als selbst die orthodoxe Theologie. Christus wird im N. T. unser Bürge genannt. Bürge ist, wer unschuldig und doch schuldig, also unschuldig schuldig ist, indem er sich selbst zum Mitschuldigen macht, die Schuld auf sich nimmt, für den Schuldigen bürgt, haftet, wodurch er selbst schuldig wird. Nur ein Solcher konnte Vermittler zwischen Gott und Mensch werden; diese freie, unabhängige Stellung Christi von Gott war erforderlich zur Versöhnung durch ihn. Gott, sagt der Apostel, versöhnte in Christo die Welt mit sich. Vorher war Christus, von dem Fall an bis zu seiner Verherrlichung, in der Spannung und im Leiden, war außergöttlich, um das außergöttliche Sein aufzuheben. Daß er auch gegen den Geist dadurch in Spannnng gerieth, beweist die Stelle, der zufolge er erst bei der Taufe den Geist anzog, vorher also ohne und außer demselben war. Durch die Selbstopferung hob nun Christus die heidnischen und jüdischen Opfer, die nur eine äußere Versöhnung bewirken konnten, und daher immer wieder erneuert werden mußten, ein für allemal auf.

Nach dieser allgemeinen Uebersicht über das Ganze des Prozesses der Offenbarung in seinem successiven Werden kann nun auf die einzelnen Momente eingegangen werden.

Johannes sagt: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.“ Ἐν ἀρχῇ bedeutet: von Ewigkeit. Man muß aber wohl unterscheiden: das Ewige und von Ewigkeit. Der Gedanke der Ewigkeit ist der einfachste Gedanke, es ist der Gedanke des Positiven, des Seienden. Denn ewig ist, was schlechthin ist, wobei an gar keine Zeit gedacht wird; es ist das Ueberzeitliche. Hingegen: von Ewigkeit bezeichnet den Ausgangspunkt, den terminus a quo. Was von Ewigkeit ist, ist von da an, daß überhaupt Etwas ist.

Der Logos ist nun zwar von Ewigkeit; denn so wie Gott ist, stellt sich ihm die zweite Potenz als die vermittelnde Möglichkeit aller seiner künftigen Thaten dar: aber er ist nicht von Ewigkeit als solcher. Das als ist eine wichtige Bestim-

mung; als Solches ist Etwas erst gesetzt, wenn es sein Contrarium überwunden hat. Das als setzt sich ein Contrarium, das auszuschließen ist, voraus. Erst mit der Schöpfung wird der Sohn als solcher gesetzt. Die Weltsetzende That ist auch die Logos setzende, und nun entsteht auch erst die Zeit. Denn Zeit ist nur, wenn Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist. Erst dadurch, daß Etwas als Vergangenheit gesetzt wird, wird Zeit gesetzt, denn nun ist das, wodurch Etwas als Vergangenheit gesetzt wird, die Gegenwart, und diese hat eine Zukunft. Demzufolge entsteht mit der Welt auch erst die Zeit, denn erst mit der Entstehung der Welt wird das Sein des Logos bis dahin als Vergangenheit, als vorzeitlich gesetzt. Das ewige Sein ist das Ueberzeitliche, das Sein des Logos von Ewigkeit bis zur Weltschöpfung ist das Vorzeitliche. Die Welt, dieser Aeon, in dem wir uns befinden, ist die Gegenwart. Die Zukunft ist das Sein nach diesem Aeon, in welches dieser Aeon nicht durchbrechen kann, weil er gleichsam die festgehaltene Zeit ist, die langweilige Wiederkehr desselbigen, wo ein Tag wie der andere hinfließt und nichts Neues unter der Sonne ist. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dieser Welt, dieses Aeon, sind nicht wahrhaft unterschieden, sind nur die Wiederkehr desselbigen, wo, was ist, schon gewesen ist, und was sein wird, schon jetzt ist. Wahrhaft unterscheidet sich die Vergangenheit von der Gegenwart als vorzeitliche, vorweltliche, und die Zukunft als nachweltliche Zeit. Hieraus erklärt sich die Stelle im Hebräerbrief, wo es heißt, daß durch den Logos die Aeonen geschaffen sind. Er selbst gehört keinem Aeon, keiner Zeit an, denn da Zeit erst mit der Welt entsteht und die Welt durch ihn geschaffen ist (Joh. 1, 3.), so kann er selbst keinem Aeon angehören; vielmehr: im Anfang war das Wort, wenn auch noch nicht als solches, sodann war es bei Gott, als vom Vater unterschiedene zweite Persönlichkeit vor der Weltschöpfung, und endlich ward es Gott, als selbstständige Persönlichkeit, nach der Schöpfung und dem Fall, (unabhängig vom Vater, also zwar Gott, θεος, aber nicht der Gott, ὁ θεος, d. h. nicht absolut Gott, sondern nur in göttlicher Gestalt) welcher der Vater die Welt, in der er hinfort nur mit seinem Unwillen wirken konnte, zur Beherrschung und Ueberwindung übergab. Der Apostel sagt ausdrücklich: er war Gott, nicht: er ist Gott, denn nach der Menschwerdung ist er es nicht mehr.

Man hat die Menschwerdung des Logos für ein mysterium imperscrutabile erklärt. Unergründliches treffen wir aber auch in der Natur an. Die Ursachen, die das eigentlich Bewirkende der Erscheinungen sind, bleiben uns unergründlich; z. B. die Schwere, die unsichtbar und immateriell, die sichtbare Materie erklärt, ist selbst unerforschlich; eben so die Zeugung organischer Wesen in der Fortpflanzung. Wir sehen wohl eine Reihe von Vorgängen, aber die Ursachen, das innere, unsichtbar Wirkende, bleiben uns ein Geheimniß. Denn überall ist das Innere, Unsichtbare zugedeckt durch die Erscheinung; es wird nur gesehen, indem es nicht gesehen, und nicht gesehen, indem es gesehen wird. Und dennoch leugnen wir es nicht, sondern erkennen es an. Eben so nun erkennen wir die Menschwerdung und überhaupt den Inhalt der Offenbarung als Thatsache an und setzen ihn als solche voraus, obgleich er ein Mysterium ist. Wir wollen ihn nur erklären, d. h. einen bestimmten Sinn damit verbinden, denn in der Natur zwar ist uns das Sichtbare, die sichtbaren Vorgänge, schon als ein Bestimmtes gegeben, hier aber müssen wir vom Denken ausgehen und zuerst den Sinn der Thatsachen bestimmen, weshalb in dieser Hinsicht die Vergleichung des Mysteriums der Offenbarung mit den Mysterien der Natur inadäquat ist.

Die Theologen haben die Menschwerdung so gefaßt, als habe der Logos sich mit dem durch göttliche Allmacht geschaffenen Menschen Jesus zu Einer Person verbunden. Aber dies ist keine wirkliche Menschwerdung, denn eine solche setzt eine Veränderung des Logos in sich selbst voraus, während jene Verbindung mit einem anderweitig geschaffenen Menschen, jenes bloße Anziehen des Menschen, den Logos in sich selbst unverändert läßt. Sodann müßte ja der Mensch, den der Logos anzieht, seiner Persönlichkeit nach erst vernichtet werden, wenn nicht zwei Personen, zwei Subjekte herauskommen sollten. Etwas Anderes ist es, wen A zu B wird, in B übergeht, also nicht A bleibt, und wieder etwas Anderes, wenn B bloß zu A hinzukommt, addirt wird, also A unverändert bleibt, was es ist. Der kluge Petavius sagt: Videndum est, naturam divinam filii non mutatam esse, sed aliquid tantum accessisse. Bei dieser Auffassung kann aber von keiner Entleerung (κενωσις) der göttlichen Natur (Philipp. 2, 5—11.) und von keinem Armwerden (2. Kor. 8, 9.) die Rede sein. Denn, wer nur von seinem Reichthum keinen Gebrauch macht, nicht damit glänzt, wird doch dadurch nicht

wirklich arm. Wäre daher die κενωσις nur von einem non-usus, einer non-demonstratio der Gottheit Christi zu verstehen, so hätte er sich nicht wirklich erniedrigt, wäre nicht wirklich Mensch geworden. Aber auf diese Auffassung mußten die Theologen kommen, weil sie den Ausdruck μορφη θεου nicht verstanden. Die μορφη θεου ist das außergöttliche Sein Christi, das Unabhängiggewordensein vom Vater, das ihm ohne sein Zuthun, durch den Menschen, wiederfuhr, also zufällig für ihn war. Dieser außergöttlichen Göttlichkeit entschlug sich Christus durch die Menschwerdung, und dies war nur möglich, weil noch die wahre Gottheit in ihm zurückgeblieben war, die nun durch die Menschwerdung wieder zum Vorschein kam, da diese selbst nur die That jener in ihm zurückgebliebenen göttlichen Gesinnung war, weshalb der Apostel auch sagt: Ein jeglicher sei gesinnt, wie Jesus Christus war. Die Menschwerdung war also eine wirkliche Entäußerung, aber nicht der wahren Gottheit, sondern nur der unwahren, außergöttlichen, in die der Logos durch den Menschen gerathen war. Daher konnte auch Johannes sagen: Und das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit; denn diese kam eben durch die Menschwerdung zum Vorschein, während sich nach der gewöhnlichen Auffassung Christus derselben entledigte.

Gott und Mensch zugleich, und doch nur Ein Subjekt, Eine Person — das ist die Aufgabe. Der berühmte theologische Kanon fordert, weder die göttliche und menschliche Natur aus einander zu reißen, noch beide zu vermischen. Dies erreicht man aber nicht, wenn man den Logos sich mit einer menschlichen Persönlichkeit verbinden läßt. Geschähe dies auch noch so früh, so müßte doch immer zuvor, wenn die Identität der Person herauskommen sollte, die geschaffene Person, mit der er sich verbindet, aufgehoben, vernichtet werden. Johannes sagt: das Wort ward Fleisch, σαρξ εγενετο. Das εγενετο ist nicht uneigentlich zu verstehen, sondern die Menschwerdung ist wirklich ein Akt des Logos in seinem außergöttlichen Sein, in der μορφη θεου. Im Anfang war das Wort, und das Wort war Gott, deutlich unterschieden gegen eine spätere Zeit, wo der Logos nicht mehr, wie im Anfang, Gott war, sondern, freilich ohne sein Zuthun, ohne seinen Willen, durch den Menschen, außergöttlicher Gott geworden war. Dieser außergöttliche Gott wird Mensch, σαρξ εγενετο, indem er sich sei-

nes außergöttlichen Seins als eines göttlichen begiebt, nicht überhaupt seines selbstständigen, außergöttlichen Seins — dieses kann ihm nun nicht mehr verloren gehen — sondern desselben als eines göttlichen. Dasselbe Subjekt also, welches der Logos ist, wird Mensch, und damit ist die Identität der Person erlangt. Bedingt ist dieser Akt der außergöttlichen Persönlichkeit durch die in ihr zurückgebliebene göttliche Gesinnung, die wahrhaft göttliche Natur, die in der Menschwerdung nicht verhüllt, sondern vielmehr offenbart wird, daher Johannes: und wir sahen seine Herrlichkeit, das Huldvolle seines göttlichen Wesens. Als außergöttlich gewordene göttliche Persönlichkeit stand das vermittelnde Princip in der Mitte zwischen Gott und Mensch, war nicht mehr wahrer Gott und dadurch dem Menschen näher, verwandter, aber doch auch über dem Menschen erhaben. Von einer Menschwerdung Gottes zu sprechen, wie die Neuern thun, ist falsch und untheologisch. Der wahre Gott selbst ist unveränderlich, über alles Werden erhaben, nur eine der göttlichen Persönlichkeiten ist es ja, die Mensch wird.

Die Menschwerdung ist nach ihrer moralischen und nach ihrer physischen Bedeutung zu betrachten.

Die moralische Bedeutung ist die, daß, während im Heiden- und Judenthum die Opfer sich wiederholen mußten, weil das den Menschen mit Gott entzweiende Princip nur äußerlich, natürlich überwunden wurde, — Christus durch seine göttliche Gesinnung Ein für alle Mal ein Opfer gebracht hat, das nicht wiederholt zu werden braucht, nachdem es einmal gebracht ist. Dieses Opfer ist das übernatürliche *Faktum*, quo nil majus fieri potest. Denn Wille kann nur durch Willen überwunden werden. Ein so mächtig verlockendes Princip nun, wie das kosmische, das auch Christum versuchete, kann nur durch einen noch stärkern, mächtigern Willen überwunden werden, und dieses ist das Uebernatürliche. Christus, sagt der Verfasser des Hebräerbriefs, ward allenthalben versucht. Die Tentationen Christi dürfen aber nicht auf sein kurzes irdisches Leben eingeschränkt, sondern müssen auf sein vormenschliches Sein, vor der Menschwerdung, in der μορφῃ θεου, bezogen werden. Hier war das kosmische Princip eine mächtige Tentation für ihn, aber er überwand, und dies ist die tiefe moralische Bedeutung der Menschwerdung.

Die Menschwerdung von ihrer physischen Seite. Der Logos materialisirt sich. Er ist zwar an sich selbst unmate-

riell, aber nur im Vergleich zu dem realen Princip, das er als vermittelnde Persönlichkeit überwindet. Gegen das höhere Princip jedoch, den Geist, wird er selbst wieder zur Materie, zum Stoff. So ist Alles innerhalb des Prozesses relativ immateriell und materiell zugleich, jenes gegen das niedere, dieses gegen das höhere Princip. Christus machte sein außergöttliches Sein zur Materie für den heiligen Geist, was zuerst bei der Taufe deutlich hervortritt. Indem Christus sich zur Materie für den heiligen Geist macht, was durch seinen eigenen freien Willen geschieht, unterwirft er sich einem organischen Prozeß, wird Mensch. Den Stoff zu dieser Materialisirung, dieser Fleischwerdung nimmt er aus sich selbst, aus seiner Substanz, die ihm durch den Umsturz der Welt zugleich mit seinem außergöttlichen Sein geworden. Nähme Christus den Stoff aus der Maria, so entsteht die Schwierigkeit, daß auch diese ja von der Erbsünde inficirt war, und folglich nicht einen sündlosen, heiligen Menschen gebären konnte. Da Christus aber den Stoff aus sich selbst, aus seiner Substanz nimmt, so wird er als sündloser, heiliger Mensch geboren. Die Valentinianer betrachteten die Maria nur als einen Canal, durch welchen Christus hindurchgegangen. Nach unserer Auffassung aber geht Christus wirklich in einen organischen Prozeß ein, und wählt sich in der Maria die Stätte seiner Geburt. Freilich ist hier kein gemeiner Vorgang, sondern alles außerordentlich, aber nur für die niedere, gemeine Ordnung, nicht in einer höhern Ordnung der Dinge. Die gemeine Geschichte tritt erst wieder nach dem Tode Christi ein. Da Christus den Stoff seiner Incarnation aus sich nahm, konnte auch sein Fleisch kein gemeines sein, gleich dem unsrigen niederziehend und beschwerend. Daher die wunderbare Feinheit Christi als Kind, daher die Kräfte, die aus seinem Körper ausstrahlten, und um deren willen sich die Menschen um ihn drängten, daher sein früher Tod am Kreuz, während sonst Gekreuzigte länger lebten. Dies wirft auch Licht auf die Bedeutung des Fleisches und Blutes Christi im Nachtmahl, das er als stärkende Nahrung anempfiehlt. Darnach wird sich auch das Christusideal der Kunst bestimmen müssen, das bis jetzt weder in der Sculptur, noch in der Malerei gefunden zu sein scheint.

In das Detail der übernatürlichen Incarnation einzugehen, wäre nicht nur Mikrologie, sondern auch Perissologie. Es genügt, die Region bezeichnet zu haben. (9.)

In unserer Auffassung fallen alle Schwierigkeiten, die

wegen der Communicatio der beiden Naturen in Christo durch Eutyches und Nestorius in der Kirche entstanden, weg, denn Christus ist in seinem außergöttlichen Sein vor der Menschwerdung weder Gott, noch Mensch, machte sich aber, durch die in ihm zurückgebliebene göttliche Gesinnung, aus der von der Welt her ihm gewordene Substanz zum Menschen. Nach der gewöhnlichen Auffassung müßte das Göttliche in Christus das Menschliche, die menschliche Beschränkung und Endlichkeit aufheben; aber nach unserer ist es gerade umgekehrt, gerade die göttliche Natur ist es, die ihn in diese Endlichkeit und Beschränktheit eingehen heißt, sie ist also das Setzende, nicht das Aufhebende derselben. Und daraus, daß Christus sich seines außergöttlichen Seins als eines göttlichen begebend, den göttlichen Willen anzieht, erklärt sich auch seine Wundermacht. Der den göttlichen Willen angezogen hat, wirkt kraft dieses göttlichen Willens Wunder. Das Sträuben gegen die Wunder ist nothwendige Consequenz des Standpunktes, auf dem man steht. Von zwei Standpunkten aus ist das Wunder undenkbar: erstlich von dem, wo Gott die Weltmaschine, nachdem er sie einmal eingerichtet und aufgezogen hat, von selbst ablaufen läßt; hier wäre ein Uebergreifen von Jenseits in diese Weltordnung allerdings nur eine Schwäche. Zweitens vom Naturalismus oder Pantheismus aus, dem die Welt nothwendige Folge der göttlichen Natur ist, so daß also Gott mit seinem Willen nicht außer der Welt ist. Uns nun ist Gott zwar der Potenz, der Materie nach in der Welt, aber dem Willen nach außer ihr, da er vielmehr nur mit seinem Unwillen in ihr ist. Wie sollte auch Gott mit seinem Willen in dieser zertrennten, zerbrochenen, kranken Welt sein. Seinem Willen nach sollte sie in Einheit, Harmonie und Gesundheit bleiben. Daher Christus, der den göttlichen Willen anzieht, hauptsächlich Heilungswunder vollbringt. Es ist gefragt worden, da die Erhaltung der Welt doch nur eine fortgesetzte Schöpfung sei, wie denn die demiurgische Persönlichkeit, die die Welt geschaffen, nach ihrer Menschwerdung fortfahren könne, die Erhaltung der Welt zu wirken, wozu doch Allmacht erforderlich sei, die ihr in der menschlichen Beschränkung abgehe. Die Antwort ist: die Erhaltung der Welt ist nicht ein Akt des Willens, sondern ein actus naturae. Natura sua erhält die demiurgische Persönlichkeit die Welt, so wie Gott nach dem Umsturz der Welt durch den Menschen zwar noch materia, potentia in der Welt ist, aber nicht

mit seinem Willen, sondern mit seinem Unwillen. Es ist ein alter Satz: Actus naturae non ingreditur actum voluntarium. Das Eisen behält seine Schwere, mag es in Hitze verflüchtigt oder zu einer Statue verwandelt werden, denn schwer ist es natura sua, nicht seiner Form nach, die es annimmt; die Schwere liegt nicht in der Form, es kann sie also auch nicht durch die Form verlieren. Eben so nun ist der Logos demiurgisch wirkende Persönlichkeit, er ist dies natura sua, und kann es folglich durch die menschliche Form, die menschliche Zuständlichkeit, in die er eingeht, nicht aufhören zu sein. Aber durch seinen Willen ist er, wie Gott, der Wunderthuende. Wenn Gott, der mit seinem Unwillen in der Welt ist, mit seinem Willen in dieselbe eingreift, so thut er Wunder und eben so Christus als Mensch, denn seine Menschwerdung selbst ist ein Akt seines freien Willens. Ich habe Macht, das Leben zu nehmen und zu lassen, sagt er, d. h. mich meines außergöttlichen Seins als eines göttlichen zu bedienen, oder es Gott zu unterwerfen. So wie nun seine Menschwerdung selbst Akt seines Willens ist, so zieht er sich auch als Mensch nicht seine demiurgische Wirksamkeit, die er natura sua übt, an, sondern als Mensch von göttlicher Gesinnung wirkt er mit seinem Willen. Die menschliche Beschränkung hindert also seine demiurgische Wirksamkeit nicht, so wenig als diese jene hindert. (10.)

Nun ist noch über den Tod Christi, dieses größte Ereigniß, zu sprechen. Dieser war von Ewigkeit beschlossen, war also nichts Zufälliges. Uebernahm Christus einmal den freiwilligen Gehorsam, zur Erlösung der Menschheit, so mußte er auch in die nothwendigen Bedingungen derselben eingehen; denn Gott ist gerecht, ja die Gerechtigkeit selbst. Seine völlige Impartialität beweist Gott eben damit, daß er seinen Sohn an die Welt hingiebt; so sehr liebt er die Welt, d. h. das Contrarium, das feindliche Princip, aus dessen Ueberwindung erst Alles zu seiner Verherrlichung hervorgeht, daß er die vermittelnde Persönlichkeit ihr opfert; er liebt jenes Princip also noch mehr als diese. Diese ladet die Schuld der Menschen und den Zorn Gottes auf sich, indem sie uns vertritt, Bürge für uns bei Gott wird; der Bürge wird selbst schuldig, ohne schuldig zu sein. Das Gefühl des göttlichen Zornes spricht sich in dem Ausruf: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" aus. Der die Potenz des Heidenthums war, Christus, stirbt auch den heidnischen Kreuzestod. An seinem

Kreuz ist die ganze Menschheit versammelt. Die Ausspannung am Kreuz ist die Lösung der bisherigen Spannung der vermittelnden Potenz.

Der Tod Christi hat keine bloß subjektive, sondern eine objektive Nothwendigkeit. Der objektive Grund ist nämlich dieser: Das Contrarium, das feindselige Princip, das Princip des göttlichen Unwillens, kann nur überwunden werden, wenn die vermittelnde Persönlichkeit ihre Spannung aufgiebt und sich ganz dem göttlichen Willen unterwirft. So lange sie noch in ihrem außergöttlichen Sein verharrt, bleibt nothwendig auch jenes Contrarium noch ausschließend und in der Spannung mit ihr. Diese Spannung gegen die vermittelnde Potenz wird erst aufgehoben, indem diese selbst ihr ausschließliches und gespanntes Sein aufhebt.

Um über die Zustände Christi nach dem Tode richtig zu urtheilen, muß man überhaupt wissen, was der Tod ist und was im Tode geschieht. Wäre der Tod eine Trennung, eine Scheidung von Leib und Seele als zwei Bestandtheilen des Menschen, so würde freilich die Identität des Bewußtseins, das Ich, im Tode aufgehoben, und von einer persönlichen Fortdauer mit Bewußtsein könnte also nicht die Rede sein, denn es wäre nicht der ganze Mensch, der fortdauerte. Der Tod ist aber kein Scheidungsprozeß; eher möchte man ihn eine Essentificirung nennen, wie wenn z. B. aus einer Pflanze der Geist ausgezogen, und also zwar die Form der Pflanze zerstört, aber ihr Wesen erhalten wird. Auch der Mensch muß seinem ganzen Wesen nach fortdauern. Der Ausdruck Geist von einer ausgezogenen Essenz ist nicht zufällig, sondern wieder ein Zeugniß von dem tiefen Genius der Sprache. Der Geist kann auch ohne die Form der Sichtbarkeit fortdauern, und bleibt dem Gehalt nach derselbe. Im Pflanzengeist z. B. sind alle Eigenschaften der Pflanze aufbewahrt, nur Zufälliges, Unwesentliches ist verloren gegangen, nicht das wahrhaft Seiende.

Christus nun ist „getödtet nach dem Fleisch, aber lebendig gemacht nach dem Geist,“ und als solcher „ist er auch hingegangen und hat gepredigt den Geistern im Gefängniß, die etwa nicht glaubten, da Gott einstmals harrete und Geduld hatte zu den Zeiten Noä, da man die Arche zurüstete, in welcher wenige behalten wurden durchs Wasser.“ (1 Petr. 3, 19. 20.) Unter den Ungläubigen sind hier die vorgeschichtlichen Menschen, die durch die Sündfluth umkamen, zu verstehen. Diese standen außerhalb des Prozesses des Heidenthums

in seiner Entwickelung zur Offenbarung hin, die vermittelnde Potenz war zu ihrer Zeit noch nicht wirksam, und deshalb ging Christus hin, ihnen zu predigen. Dies ist die Bedeutung des descensus ad inferos.

Christus hat, um in Allem unser Vorbild zu sein, und in allen Stücken als ein Mensch erfunden zu werden, die drei Momente des gesammten menschlichen Lebens durchlaufen: Das erste von der Geburt bis zum Tode, dieses irdische, leibliche Leben; sodann als Gegensatz hierzu das vom Leibe befreite, rein geistige Leben in der Geisterwelt; und endlich das wieder mit dem Fleische, aber dem verklärten, verbundene Leben nach der Auferstehung. Denn das ganze menschliche Leben besteht aus diesen drei Leben. Im gegenwärtigen können wir zwar auch schon dem Geiste leben, und Viele leben schon hienieden dem Geiste, aber immer sind wir doch noch ganz der Natur unterworfen, unser Leben ist ein natürliches, dem Wechsel von Schlaf und Wachen, Speise und Trank u. s. w. unterworfen. Es muß daher nach dem Tode als Gegensatz hiezu eben so ein rein geistiges Leben bis zur Auferstehung des Fleisches eintreten, ein Leben der Ruhe, während dieses irdische Leben das bewegteste und unruhigste ist. Aber das wahrhaft menschliche Leben ist nur in Verbindung mit dem Natürlichen, Sichtbaren, Fleischlichen zu denken, jedoch als verklärter Natur, von der nicht mehr wir, sondern die von uns abhängig ist und unser freies geistiges Leben nicht hindert. Nur eine solche Fortdauer nach der Auferstehung des Fleisches ist ein beruhigendes Ende, ein befriedigender Beschluß des gesammten menschlichen Lebens. Der Gedanke an ein kahles, endloses Fortleben, ohne ein solches beruhigendes Ende, könnte uns nur beängstigen, und ohne Zweifel hat nur diese kahle Unsterblichkeitslehre Schuld an dem herrschenden Unglauben an Unsterblichkeit.

Nach der Auferstehung wird Christus sichtbar im verklärten Fleische. Solche Ereignisse, wie die Auferstehung, brechen als Blitze mit solcher Gewalt in die gemeine Geschichte herein, daß sie eben nur als Offenbarungen einer höhern Ordnung der Dinge zu verstehen, und in dieser gemeinen Ordnung keine Analogie für sie zu finden ist. Aber eben ohne das Verständniß, den Blick in diese höhere Ordnung, geht uns die wahre, innere Geschichte, die eigentliche Geschichte verloren, und bleibt uns nur die werthlose, gemeine, äußere Geschichte übrig. Die daher die Auferstehung läugnen, haben keinen

Sinn für die höhere, innere, wahre Geschichte, kein Bewußtsein vom gesammten menschlichen Leben in seinen drei Momenten, und sind wahrlich nicht um ihr Bewußtsein zu beneiden.

Nachdem Christus durch die Menschwerdung bis zum Tode sich erniedrigt hatte, indem er sein außergöttliches Sein als göttliches aufgab, sich es nicht zu Nutze machte, gewährte ihm nun Gott als Lohn für diesen Gehorsam, das Bleiben in seiner selbstständigen, persönlichen, göttlichen Gestalt, übergab ihm die Herrschaft, und setzte ihn zu seiner Rechten. Nun ward er wieder Gott, der er schon ἐν ἀρχῃ bei Gott war, aber nun in selbstständiger, persönlicher Gestalt. Das Subjekt der Erniedrigung und Erhöhung ist also ein und dasselbe. Wenn der Apostel sagt: „Darum hat ihn auch Gott erhöhet und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen die Kniee derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind," also die himmlischen, irdischen und unterirdischen Mächte; so wäre dies wohl zu stark ausgedrückt, wenn — nach der gewöhnlichen Theorie — so wie die Erniedrigung nur den Nichtgebrauch seiner Gottheit, so die Erhöhung nur den wiedererlangten Gebrauch derselben bedeuten sollte. Von einer eigentlichen Erhöhung könnte da eben so wenig die Rede sein, wie dort von einer eigentlichen Erniedrigung. Etwas, was man hat, eine Zeit lang nicht gebrauchen und dann wieder gebrauchen, ist weder Erniedrigung, noch Erhöhung. Einen Namen über alle Namen, d. h. eine Würde über alle Würden erlangte Christus dadurch, daß er nun in seinem, durch den Fall des Menschen ihm zugestoßenen, unabhängigen Sein, mit Gott sein durfte, während er es vorher außer Gott war.

Das Christenthum unterscheidet sich von dem mythologischen Prozeß dadurch, daß in diesem die Potenzen nur als Götter vorgestellt werden, dort aber Realität ist, denn Christus ist selbst der Inhalt seiner Lehre, und die Realität Christi ist noch Keinem eingefallen zu läugnen. Christus war die Potenz, die am Ende des mythologischen Prozesses als zukünftig in Aussicht gestellt und im N. T. als Messias geweissagt ward. Das Christenthum ist ein Faktum, und muß als solches erklärt werden. Wer nun eine bessere Erklärung zu geben weiß als wir, der gebe sie, nur sei es eine Erklärung. Für diejenigen, die sich an der Gnade Christi begnügen, ohne eine Erklärung derselben zu verlangen, sei bemerkt, daß wir zu einer unbegriffenen Gnade kein Herz fassen können.

Nur die Wissenschaft ist die Art, wie Menschen von noch so verschiedener Meinung unter Eine Ueberzeugung vereinigt werden können.

Es bliebe nun noch übrig von der Entrückung Christi in den Himmel zu sprechen. Dies würde aber eben so eine neue Untersuchung und Behandlung des Begriffs des Raumes voraussetzen, wie wir früher bei Bestimmung der Ewigkeit des Logos den Begriff der Zeit aufs Neue untersuchen mußten. Wenn von einem Punkte des Weltalls aus die räumliche Anschauung die Himmelskörper in ungemessene Räume hinaus wirft, die Materie sich ins sinnlos Unendliche erstrecken läßt, weil dies nothwendige Form der Anschauung ist, so folgt daraus noch nicht, daß es an sich im Ganzen sich so verhält, wie die subjektive Anschauung auf diesem Punkte sich es vorstellt. Der Apostel sagt: το σχημα, das Schema, d. h. die Form dieser Welt vergeht. Hiermit ist für die Intelligenten genug gesagt.

Es giebt kein ander Heil, als in Christo. Es kann für Keinen mehr etwas Apartes geschehen. Wir haben das Christenthum in seiner objektiven, geschichtlichen Nothwendigkeit, die es für das ganze Menschengeschlecht hat, aufgefaßt und erkannt; dies ist unser Standpunkt; gleich weit entfernt von der Enge des Pietismus, der Alles auf das subjektive Seelenheil des Einzelnen einschränkt, als wäre nur für das einzelnstehende Subjekt die große Veranstaltung geschehen, — und eben so anderseits entfernt von der leeren Weite des abstrakt allgemeinen Gottes im Rationalismus und allen solchen Systemen, die nur ein abstrakt Allgemeines, Unbestimmtes, worin doch der Mensch seine Heimath nicht findet, kennen. Diese Welt ist kein endlos Ausgedehntes, Schrankenloses, sondern sie ist in sehr bestimmte Schranken eingefaßt, und Gott ist kein abstrakt Allgemeines und Unbestimmtes, sondern er ist ein Gott der Thaten.

2. Aus der Satanologie.

Das hebräische Satan bedeutet Widersacher; griechisch könnte mann es nur durch: ἀντικειμενος, qui se objicit, interjicit, der eine Bewegung hemmt, aufhält, übersetzen. Es hat also eine allgemeine, keine specielle Bedeutung. Doch mit dem Artikel: hasatan, ist offenbar ein bestimmter Widersacher gemeint, möge er nun als individuelle Person, oder als Geist vorgestellt werden.

Im N. T. wird der Satan Christo entgegengesetzt, und

von letzterm gesagt, daß er gekommen sei, um die Werke des Satans aufzulösen. Nach der Stellung nun, die wir Christo gegeben haben, wonach er zwischen Gott und der Schöpfung als übergeschöpfliches Wesen steht, muß auch der Satan, um ein ebenbürtiger Gegner zu sein, um dessen willen es der Mühe lohnte, so Großes zu thun und zu leiden, als Christus gelitten und gethan hat, — als *übergeschöpfliches* Wesen gedacht werden. Wäre er ein bloßes *Geschöpf* gewesen, etwa ein gut geschaffener Geist, der später abgefallen, so hätte es keiner so großen Veranstaltungen bedurft, um seiner Herr zu werden. Die Bogomilen, Ketzer des 11. Jahrhunderts, nannten den Satan einen ältern Bruder Christi. Das ist kein Unsinn, sondern es liegt Wahrheit darin. Der Satan wird in dem N. T. der Fürst dieser Welt, ja von Paulus sogar der *Gott* dieser Welt genannt, und ihm wird ebenso, wie Christo, ein *Reich* beigelegt; denn es wird vom Satan und seinen *Engeln* gesprochen. Diese Erhabenheit konnte dem Satan, als bloßem Geschöpf, nicht beigelegt werden. Die Erhabenheit des Satans bei Milton und Klopstock ist mißlungen, da er bei ihnen nur Geschöpf, gefallener Geist ist. Wie ist der Satan nun zu denken? Der Fürst, der Gott dieser Welt, kann keine individuelle Persönlichkeit, sondern muß ein *Princip*, eine Potenz sein; wenn er also als *Geist* gedacht wird, muß er nicht als konkreter, individueller, sondern als allgemeiner Geist gedacht werden. Wäre der Satan ein *an sich* böses Princip, das Gott entgegen steht, wie im Manichäismus, so müßte er mit Gott gleich ursprünglich und ewig, coaeternus sein. Dies ist er aber nicht, sondern er nimmt, wie Christus, eine mittlere Stellung zwischen dem ewigen, unerschaffenen Gott und dem Geschöpf ein; er steht in einer Funktion zu Gott; er ist in der göttlichen Oekonomie aufgenommen und insofern von Gott anerkannt. Welches ist nun seine Funktion? Διαβολος bedeutet, wie Satan, *Widersacher*, von διαβαλλειν, se interjicere ad obsistendum, sodann heißt es: der Ankläger, Verdächtiger, Verläumder, Inzweifelsteller. Im Buche Hiob wird in der Einleitung erzählt, wie eines Tages unter den Kindern Gottes auch der Satan vor Gott tritt und Hiobs Gesinnung verdächtigt, in Zweifel stellt. Nachdem ihm Gott gestattet, Hiob seiner Habe zu berauben, und dieser dennoch Gott treu bleibt, tritt Satan abermals vor Gott und verdächtigt ihn. Hier sehen wir die Funktion des Satans. Es ist die, den Menschen bei Gott anzuklagen, zu verdächtigen, in

Zweifel zu stellen. Er ist also dasjenige Princip, was bewirkt, daß das Ungewisse gewiß, das Unentschiedene entschieden werde, denn es muß Alles offenbar werden. Durch seine Versuchung bewirkt er, daß das im Menschen schlummernde Böse an den Tag kommt, sich offenbart, und insofern dient er Gott und wirkt zu seiner Verherrlichung. Denn wenn das Böse, das im Menschen ist, nicht ans Licht kommt, kann es nicht ausgestoßen, der Sieg über dasselbe nicht errungen werden. Auch beim Fall hat der Satan in Form der Schlange diese Funktion, den Menschen zu erproben, zur Entscheidung zu bringen. Hätte der Mensch die Probe bestanden, so hätte der Satan mit seiner Funktion ein Ende gehabt. Nun aber ist ihm erst durch Christus ein Ende gemacht worden.

Der Satan darf, als in die göttliche Oekonomie aufgenommen und insofern von Gott anerkannt, nicht verkannt, nicht verspottet und verlästert werden. In dem Briefe Judä, der meinem Gefühle nach sehr alt ist, wird von Solchen gesprochen, welche die „Herrschaften verachten und die Majestät lästern. Michael aber, da er mit dem Teufel über den Leichnam Mosis stritt, durfte das Urtheil der Lästerung nicht fällen, sondern sprach: der Herr strafe dich!“ (Vers 8—10.)

Erst gegen das Ende des Kampfes wird der Satan der Böse genannt; am Anfang ist er nur das incitirende, an sich nicht böse, sondern nur das Böse zur Offenbarung bringende, also nicht am Bösen selbst, sondern am Offenbarwerden des Bösen sich freuende Princip. Der Mensch im ursprünglichen Stande der Unschuld ist der noch nicht entschiedene Mensch. Mit dem Fall tritt die Entscheidung ein, das blind wirkende Princip (das, in Schranken gefaßt, zugedeckt, Grund der Schöpfung war und im Menschen ruhen sollte) wird auf Incitation des Satans — der hier nur die Funktion hat, mit seiner tiefen unergründlichen List in Zweifel zu stellen, was an sich zweifelhaft ist, damit der Mensch erprobt und bewährt werde, damit Alles an den Tag komme, damit das Böse nicht unter dem von Gott gesetzten Guten sich verberge — vom Menschen wieder erregt, und das bereits in Schranken gefaßte, zugedeckte Sein wird wieder außer Schranken gesetzt, so daß der Mensch in seine Macht geräth. Nun erst wird der Satan eine reale Macht, ein böses Princip, der Gott dieser Welt, die kosmische Potenz, der kosmische Geist, der allgegenwärtig und immer dem Menschen nachstellt. Kein Begriff ist so dialektisch, wie der des Satans; er ist auf verschiedenen Stufen

ein verschiedener, anfangs das an sich nicht böse, das Böse im Menschen nur an den Tag bringende, dann aber gegen Ende des Kampfs selbst böse werdende Princip, und nach der Ueberwindung durch Christus zwar in seiner Unüberwindlichkeit aufgehoben, aber noch nicht seinem Dasein nach, denn auch jetzt ist die Möglichkeit des Rückfalls unter seine Macht noch vorhanden. Ganz, auch seinem Dasein nach, aufgehoben wird er erst, wenn der Sohn Alles dem Vater unterwerfen wird, damit Er sei Alles in Allem.

Wäre der Satan eine blos geschöpfliche Macht, so wäre die Versuchung Christi durch ihn unverständlich, denn Christus kann nur durch ein ebenbürtiges, äquipollentes Princip versucht werden und nur mit einem solchen zu kämpfen haben. Und nur als übergeschöpfliche Macht konnte Satan von Christus verlangen, vor ihm niederzufallen und anzubeten, so wie er nur als übergeschöpfliche Macht, ihm alle Reiche der Welt zeigend, zu ihm sagen konnte: Dieses Alles gehört mir. Nur wenn der Satan als das allgemeine kosmische Princip — das sich jedem Menschen und folglich auch Christo, insofern er Mensch geworden, als möglich darstellen muß, damit er erprobt und bewährt werde — gedacht wird, ist die Versuchungsgeschichte verständlich. Auch nur vom Satan als dieser übergeschöpflichen Macht, die in die göttliche Weltregierung aufgenommen ist, kann gesagt werden, daß ihn selbst die Engel nicht lästern dürfen, sondern daß ihn Gott allein richtet, Judä 9 und Petri 2, 10., wo ebenfalls von denen die Rede ist, die die Herrschaft verachten und nicht erzittern, die Majestäten zu lästern. Der Satan wird hier Herrschaft genannt, wie man auch einen Herrn eine Herrschaft nennt. Der Leichnam Mosis, über den der Erzengel Michael mit dem Satan stritt, ist das kosmische, heidnische Princip, das noch im Judenthum war, weshalb der Satan Anspruch auf Moses machte. Der Satan ist das durch den göttlichen Unwillen gesetzte Princip, das folglich nur durch den göttlichen Willen aufgehoben werden kann. Nicht die erste Potenz als solche ist das Böse, ist Satan — da sie ja vielmehr der Grund der Schöpfung war — sondern das durch den Menschen wieder außer Schranken gesetzte und erregte Princip. Die Schwierigkeit, daß der Satan auf diese Weise erst mit dem Fall entsteht, während doch vielmehr der Fall durch ihn herbeigeführt wird, löst sich durch die Erklärung, daß das an sich nicht böse Princip, durch den Men-

schen wieder erregt und ihn in seine Gewalt bringend, nun selbst böse und eine reale Macht wird.

Ich darf mich als Mensch so hochgestellt glauben, daß Etwas in mir ist, was keiner blos geschöpflichen, menschlichen Macht zugänglich und überwindlich ist. Als blos geschöpfliches Wesen könnte der Satan keine Macht über den Menschen haben. Aber als das allgemeine, kosmische Princip ist er der Gott dieser Welt, dem Alle verfallen sind, denn in Jedem ist Etwas, das ihm sagt, daß sein ganzes Leben vor Gott verwerflich ist, er mag thun was er will. Wir haben nicht blos mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sagt der Apostel, sondern mit den ἀρχαις και ἐξουσιαις, mit den Mächten der Finsterniß, mit den geistigen Mächten und Kräften.

In der Genesis wird der Satan als Schlange, als ὀφυς ἀρχαιος vorgestellt. So wie nämlich die Schlange unbemerkt hervorkriecht und den Menschen vergiftet, so schleicht sich der Satan unbemerkt in uns ein, das Innere vergiftend. Die Schlange ist ein tiefes Sinnbild, so wie auch schon in dem Namen Proserpina (von proserpere), die wir früher als das verlockende Princip bezeichnet haben, das Heranschleichen und sich Einschleichen ausgedrückt ist. Wenn auch in der Erzählung der Genesis als äußerer Vorgang dargestellt wird, was ein innerer ist, so sind doch die tiefen, treffenden Züge der Erzählung nicht zu verkennen. Als äußerer Vorgang aber mußte dies auf dem damaligen Standpunkt des Bewußtseins vorgestellt werden. Will man die Erzählung also einen Mythus nennen, so war sie ein nothwendiger Mythus. Das latent bleiben sollende Princip liegt dem Menschen unaufhörlich an, ihm zur Wirklichkeit zu verhelfen, denn nur durch den menschlichen Willen kann ihm zum Dasein verholfen werden, ohne denselben ist es nichts, es hat seine Stätte nur im Menschen. Darum wird Satan vorgestellt als ein hungriger Löwe, der umherschleicht und überall lauert, wo er im Menschen eine Stätte und damit Ruhe finden könne. Wo er eine offene Stelle, eine Blöße findet, da geht er ein. Er ist dieses versatile, in allen Farben spielende, allgegenwärtige Princip, das auf einem Gebiet besiegt, von diesem auf ein anderes überspringt, aus einer Form verdrängt in einer andern wieder erscheint. Er ist das principium movens der Geschichte, die ohne ihn stagniren, einschlafen, erschlaffen würde. Er stellt unaufhörlich dem menschlichen Bewußtsein nach, denn nur im Bewußtsein ist das Leben

des Menschen. Gehet er aus vom Menschen, so wandelt er, heißt es, in dürren Einöden umher; denn die Wüste ist der Ort der bösen, dem menschlichen Leben feindseligen, dämonischen Geister.

Vergleichen wir nun mit unserer Auffassung die Bezeichnungen des N. T. Satan fiel vom Himmel auf die Erde, heißt es in der Offenbarung Johannis. Dies ist nicht von einem gefallenen guten Engel zu verstehen, sondern bedeutet: mit Christus verlor Satan seine religiöse Bedeutung und gewann nun auf den blutgedüngten Feldern der Geschichte eine politische, vertauschte also den Himmel mit der Erde. — Die Existenz des Satans ist abhängig vom Menschen, er ist an sich nichts, wenn ihm nicht vom Menschen zum Sein verholfen wird. Verstattet ihm der Mensch aber einmal Zugang, so wird er von ihm abhängig und geräth in seine Macht, daher sagt Petrus (2, 2, 20): das Letzte ist mit ihm ärger geworden, denn das Erste. — Wer Sünde thut, sagt Johann. 1, 3, 8., der ist vom Teufel; denn der Teufel sündigt von Anfang. Das Wort sündigen, ἁμαρτανειν hat eine allgemeinere und eine speciellere Bedeutung; nach jener heißt es: aberrare a scopo, und wird in diesem Sinne von Schützen gebraucht. Der Satan nun sündigt von Anfang, d. h. er irrt von Anfang an vom Ziele, d. i. vom göttlichen Centrum, in dem das reale Princip ruhen sollte, ab und wird peripherisch. Im Evang. 8, 44. sagt Johannes zu den Juden: Ihr seid von dem Vater dem Teufel, und: derselbige ist ein Mörder von Anfang, και οὐχ ἑστηκε ἐν τη ἀληθεια, denn die Wahrheit ist nicht in ihm. Der Satan ist das anthropochtonische Princip von Anfang; d. h. so wie er activ wird, ist es sein Geschäft, das menschliche Leben, d. i. das Bewußtsein zu vergiften. Von Anfang kann nur heißen: von Anfang seines Activseins, denn so lange dieses Princip noch unactiv, latent ist, was es bleiben sollte, kann überhaupt von ihm als Satan nicht die Rede sein. Das perf. ἑστηκε kann man übersetzen: er hat nicht in der Wahrheit bestanden, das hieße dann: dieses Princip, das seiner Wahrheit nach latent und als solches ein Gott setzendes Princip war, hat, indem es aus der Latenz herausgetreten ist, nicht in der Wahrheit bestanden. Aber die beste Gräcität gebraucht das perf. in Präsensbedeutung, wonach es heißt: er besteht nicht in der Wahrheit, d. h. sein aus der Latenz gewichenes Sein ist kein wahres Sein. Es ist nicht, sondern hungert überall nur nach dem Sein, will sich überall im Men-

schen zum Dasein bringen. An sich, ohne den menschlichen Willen, ist der Satan Nichts. — Paulus endlich sagt: Wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit den geistigen Mächten und Kräften. Als blos geschöpfliche Macht könnte der Satan kein so allgemeines, allgegenwärtiges, die Geschichte, wie jeden Einzelnen stets umgebendes Princip sein. Der Mensch kann den blos materiellen, fleischlichen Mächten unterliegen, ohne doch im Innersten seines Willens vergiftet zu werden. Der bloße Kampf mit Fleisch und Blut ist es also nicht. Darum haben auch die sogenannten guten Menschen, die gewöhnlichen Naturen, keine Anziehungskraft für den Satan; gerade die edleren, höher stehenden Naturen sind seinen Schlingen am meisten ausgesetzt, haben für ihn die meiste Anziehungskraft.

So wie nun der Satan eine allgemein geschichtliche Bedeutung hat, so steht er auch in einem besondern Verhältniß zu jedem Einzelnen. Denn Jeder wird schon unter dem Einfluß dieses Princips geboren. Dies ist die Erbsünde, die nur eine flache Philosophie leugnen kann. Die geschichtliche Bedeutung ist, daß mit Christus die Krisis, das Gericht über den Satan als Princip des Heidenthums hereinbricht. „Nun wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen," Joh. 12, 31., d. h. aus dem Innern herausgeworfen werden, seine religiöse Bedeutung verlieren.

Nun ist noch von den Engeln, die öfter im neuen Testament erwähnt werden, zu reden, von den guten, wie von den bösen. Unter: ἀρχαι καὶ ἐξουσιαι καὶ δυναμεις, die zusammen und folglich als gleichbedeutend angeführt werden, sind Potenzen zu verstehen, wie das Wort δυναμεις beweist. Die bösen Engel sind negative Potenzen; jedem Reich des Satans und jeder Provinz desselben ist einer vorgesetzt. Satan selbst ist ihr Oberhaupt, unter dem sie stehen. So wie aber Satan nicht Geschöpf ist, obwohl nur unter Voraussetzung der Schöpfung möglich, ohne die er Nichts wäre, da er nur durch den Willen des Menschen zum Dasein kommt: so sind auch die Engel ungeschöpfliche, obwohl nur unter Voraussetzung der Schöpfung mögliche Wesen. Sie sind die der wirklichen Schöpfung entgegengesetzten Möglichkeiten. Wurde daher die Schöpfung beschlossen, so mußten auch die ihr entgegenstehenden, sie negiren könnenden Möglichkeiten zugelassen werden, so wie z. B. damit, daß ein Staat gegründet, auch alle Verbrechen als möglich gesetzt werden, die ohne

den Staat gar nicht sein würden. Da aber eben Satan und seine Engel nur unter Voraussetzung der Schöpfung sind, so sind sie, obzwar nicht geschöpfliche Wesen, doch nicht absolut, sondern von dem Schöpfer in seiner Haushaltung zugelassen.

Alles Negative, nicht bloß Böses, Irrthum, Sünde, Lüge, sondern auch Krankheit ist durch den Satan in die Welt gekommen. Auch in Krankheiten, die den ganzen Organismus erschüttern, hat es der Mensch nicht bloß mit Fleisch und Blut zu thun, sondern mit geistigen, intelligibeln, spirituellen Mächten. Die Krankheitsursachen sind geistiger Natur, es giebt keine Krankheitsmaterie, obwohl vermöge des Uebergangs jedes Geistigen ins Materielle, vermöge des sich Materialisirens, die Krankheit als Krankheitsstoff aus dem Körper ausgestoßen werden kann. Zu Christi Zeiten bildeten sich eigenthümliche Krankheitserscheinungen, denn so wie der Satan, muß auch der, welcher kommt, seine Werke aufzulösen, auf den physischen Organismus Einfluß haben. Es sind vorzüglich die Besessenen, die daemoniaci, die bei Christi Erscheinung gewaltig gerissen werden und in heftige Convulsionen gerathen. Merkwürdig ist, daß alle im neuen Testament vorkommenden daemoniaci auf heidnischem Gebiete sind; es sind dies die Convulsionen des sterbenden Heidenthums, dessen Princip der Satan war. Große verheerende Seuchen, die zu Zeiten in die Geschichte hereinbrechen, sind ebenfalls nicht bloß materiellen Ursachen zuzuschreiben, so wie sie auch durch keine materiellen Mittel zu heben sind, sondern sind die Wirkungen böser Engel. Seuche und Sucht ist dasselbe Wort. Die Seuchen sind die Sucht böser, wie hungrige Löwen umherschleichender Engel, begierig zu verschlingen, wenn sie können. So wie Satan, so werden auch seine Engel gegen Ende des Kampfes, zur Zeit der Krisis durch Christus immer energischer, immer subjektiver, persönlicher.

Die guten Engel sind das Gegentheil der bösen, also ebenfalls nur Potenzen, wie diese. Doch während die negativen Potenzen durch den Fall des Menschen aus ihrer bloßen Potentialität herausgetreten und wirkliche, reelle Mächte geworden sind, die den Menschen in ihre Gewalt gebracht haben: so sind umgekehrt durch denselben Akt die positiven von der Wirklichkeit ausgeschlossen worden und bloße Potenzen, Möglichkeiten geblieben, daher ihr Aufenthalt im Himmel, d. h. ihr Verbleiben in der Potentialität. Durch den Fall hat sich der Mensch von seinem guten Engel geschieden, ihn außer sich ge-

setzt, von der Wirklichkeit ausgeschlossen. Die guten Engel sind die positiven Ideen, das Seinsollende, das der Mensch durch Aufnahme des Nichtseinsollenden in seinen Willen von sich entfernt. Aber sie folgen ihm als göttliche Boten in die tiefste Entfernung und Entfremdung von Gott nach, und so ist der Mensch recht eigentlich zwischen seinen bösen und guten Engel gestellt. Jeder Mensch, jedes Volk hat seinen Engel. So lange der Mensch sich noch nicht von Gott getrennt hat, brauchen ihm die guten Engel noch nicht in die Entfremdung nachzugehen, um ihn zurückzuführen, daher sagt Christus von den Kindern: ihre Engel sehen allezeit das Angesicht des Vaters im Himmel, d. h. sind bei Gott. Es ist einleuchtend, daß zur Zeit der Krisis, gegen Ende des Kampfes, den Christus zu entscheiden kam, auch die Rede von den Engeln häufiger werden muß und sie öfter als je erscheinen; die guten Engel stehen nun alle Christus zu Gebote, treten aus ihrer bloßen Potentialität in die Wirklichkeit hervor, während umgekehrt die bösen nun aus der Wirklichkeit in die bloße Potentialität zurücktreten und „behalten werden zum Gericht des großen Tages mit ewigen Banden in Finsterniß," Judä 6. Die Finsterniß ist eben die bloße Potentialität, diese ist ihre Schranke, die ewigen Bande, in denen sie gefesselt sind. Als sie mit dem Fall aus der bloßen Potentialität in die Wirklichkeit traten, da „behielten sie ihr Fürstenthum nicht sondern verließen ihre Behausung," was nicht bildlicher gesprochen ist, als wenn man sagt: non eo loco manebant, quo manere debebant. Aehnlich sagt Petrus: „denn so Gott die Engel, die gesündigt haben, nicht verschonet hat, sondern hat sie mit Ketten der Finsterniß zur Hölle verstoßen, und übergeben, daß sie zum Gericht behalten werden," u. s. w. 2. Petr. 2, 4 ff. In solchen bildlichen Vorstellungen sind mythologische Züge nicht zu verkennen, wie überhaupt die mythologischen Töne im Neuen Testament nicht zu überhören sind, aber sie beweisen eben nur die Wahrheit, die Realität und Nothwendigkeit der Mythologie. Die Apostel hatten eine reelle Empfindung von dem Ausgestoßenwerden des Satans und der bösen Engel, die wir nicht mehr haben können und diejenigen, welche noch unter der Gewalt derselben standen, noch nicht haben konnten; denn eine immer gleichmäßige Wirkung wird nicht empfunden, erst in einer Krisis, beim Aufheben eines Princips, wird dasselbe in seiner ganzen Macht erkannt und empfunden. Christus hat erst durch Auflösung der Werke des Satans und seines Reiches die dä-

monischen Mächte zur Empfindung und zum Bewußtsein gebracht. Durch Aufhebung der Mythologie hat er uns erst das Verständniß derselben eröffnet und möglich gemacht. Christus hat nicht bloß als Lehrer, theoretisch, sondern objektiv, reell das Reich des Satans und die Mythologie aufgehoben, denn Wirkliches wird nur durch Wirkliches überwunden.

Hiermit ist zum ersten Male das Geisterreich in die Philosophie eingeführt, das in den bisherigen Philosophien keine Stelle fand. Der Mensch ist das Mittelglied zwischen Natur und Geisterwelt. Nach dem Tode wird er in die Geisterwelt aufgenommen; Lazarus wird von den Engeln in Abrahams Schooß getragen. Was an dieser Erzählung auch mythisch sein mag, sie enthält Wahrheit. Freilich die Engel, die ewig nur im Himmel, bei Gott, d. h. in ihrer bloßen Potentialität, inactiv bleibend, vorgestellt werden, sind die langweiligsten und abgeschmacktesten Wesen, und Haller hat Recht: die Welt mit ihren Mängeln ist besser, als ein Heer von willenlosen Engeln. Aber die Engel sind ja die Boten Gottes, folgen dem Menschen in die Entfremdung nach, um ihn zu retten. Bis zur Erscheinung Christi sind sie es allein, die den Menschen noch in Verbindung mit Gott erhalten, dann ordnen sie sich Christo als dienende Mächte unter. Jesus sagt: Von nun an werdet ihr den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf- und herabfahren auf des Menschen Sohn, Joh. 1, 51., d. h. von nun an ist eine ununterbrochene Verbindung zwischen Gott und dem Menschen eingeleitet. (11.)

3. Aus der Philosophie der Mythologie.

Außer der von Offenbarung stammenden und der philosophischen Religion giebt es noch eine dritte, die mythologische, die von Wissenschaft und Vernunft völlig unabhängig, die auch keine Offenbarung ist. Die Mythologie sollte allein die natürliche Religion heißen, weil sie die sich natürlich erzeugende, wild wachsende Religion ist. Die natürliche Religion zieht von selbst die geoffenbarte nach sich. Nun stehen beide, die natürliche und geoffenbarte Religion, gemeinschaftlich der philosophischen oder Vernunftreligion gegenüber. Die Mythologie ist die erste, die Offenbarung die zweite reale Form der Religion, der Vernunftreligion gegenüber.

Nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich sind natürliche und geoffenbarte Religion verwandt. Religion kann

überhaupt, so weit sie Religion ist, von Religion nicht verschieden sein. Folglich muß auch die Mythologie die Faktoren der Religion enthalten, dieselben, welche die Faktoren der geoffenbarten Religion sind. Nur die Stellung der Faktoren ist in beiden verschieden; in jener sind sie als natürliche, in dieser als göttliche gesetzt. Das Christenthum setzt nur das ungöttliche Wesen des Heidenthums als göttlich. Im Heidenthum ist Gott außer sich, nur relativ Gott, noch nicht als er selbst; denn in seinem Selbst ist Gott Einer.

Das Christenthum verwandelt das Natürliche in's Uebernatürliche durch eine That. Denn eine That muß es sein, nicht bloße Lehre. Die Realität des einen hat die Realität des andern zur Folge; die Realität der Erlösung setzt die Realität der Spannung im Heidenthum voraus. Was man als heidnisches Element im Christenthum bezeichnet hat, ist gerade das Reelle in ihm. Das Christenthum schafft diesen Stoff nicht, sondern verwandelt ihn nur. Die Offenbarung hat die natürliche Religion in sich, wie das Aufhebende das Aufgehobene.

Erst diejenige philosophische Religion wird die wahre sein, welche die Faktoren aller Religion enthält und dadurch fähig ist, in der Mythologie und Offenbarung Wahrheit zu sehen, ohne sie in ihrer Eigentlichkeit aufzuheben. Die wahre Vernunftreligion oder philosophische Religion darf also die Mythologie und Offenbarung nicht bei Seite schieben, oder ihr, wie Hegel, etwas anderes unterschieben. Da sind jene noch vorzuziehen, die den positiven Inhalt ganz wegwerfen. Hegel giebt uns ungültiges Papiergeld für den geraubten Schatz; ein einziges historisches Faktum ist mehr werth, als seine ganze Logik, denn an die Geschichte sind wir zunächst gewiesen. Anstatt sich von der Metaphysik loszumachen und mit Selbstständigkeit auf dieselbe zurückzuwirken, hat die Religionsphilosophie sich immer nur innerhalb der Metaphysik und allgemeinen Philosophie gehalten.

Von dem Geschichtlichen ist das Vorgeschichtliche, so wie das Uebergeschichtliche zu unterscheiden. Der ursprüngliche Mensch ist übergeschichtlich, die Menschheit in ihrer ersten Einheit, vor ihrer Zertrennung in Völker, ist vorgeschichtlich, die Völker endlich sind geschichtlich.

Von solchem Elend, wie der Fetischismus, ist die Mensch-

heit nicht ausgegangen. Das Urbewußtsein des Menschen war in einem wesentlichen Verhältniß zu Gott, noch in keinem actuellen. Der Mensch war das gottsetzende Wesen, gleichsam die in Gott verzückte Natur. Denn ursprünglich ist der Mensch nur Gottesbewußtsein, er hat es nicht; der Mensch kommt nicht zu Gott, sondern geht von ihm hinweg. Dieses Urverhältniß ist wesentlicher, nicht aktueller Monotheismus; in ihm wird das Göttliche noch nicht als solches gewußt. Im Urbewußtsein läßt sich kein Polytheismus denken. Der ursprüngliche Monotheismus aber ist noch nicht der wahre, absolute, denn er weiß sich noch nicht als solchen und ist potentia Polytheismus, denn er kann Polytheismus werden. Er ist nicht wirklicher, sich selbst besitzender Monotheismus; denn dieser setzt den Polytheismus voraus, um ihn auszuschließen.

Im ersten wirklichen, aktuellen Bewußtsein ist schon nicht mehr das reine Göttliche selbst, sondern Gott in einer seiner Existenzformen, jener gewaltig Eine, jener Gott der Macht, wie er im relativen, vorgeschichtlichen Monotheismus vorkommt. Das erste wesentliche Verhältniß der Verzückung in Gott war nur Moment. Der Mensch mußte aus ihm heraustreten, um zu einem Wissen von Gott und einem freien Verhältniß zu Gott zu gelangen. Indem der Mensch selbst wirklich wird, erhält er ein Verhältniß zum wirklichen Gott, so wie er als wesentlicher sich nur zum wesentlichen Gott verhielt, zu Gott in seinem Wesen. Auch der stupideste, ruchloseste Mensch hat ein Verhältniß zum wirklichen Gott, aber nicht zum wahren, und darum heißt er gottlos.

Ist Gott seinem Wesen nach Einer, in seinen Existenzformen aber Mehrere, so enthält Polytheismus die Existenzformen, und der darauf folgende aus der Ueberwindung des Polytheismus hervorgehende Monotheismus ist die gewußte Einheit als Resultat. Der wahre Monotheismus ist ein freies Verhältniß des Menschen zu Gott als absolut freiem Geist. Im Urbewußtsein stand der Mensch noch nicht Gott gegenüber. Dieses Verhältniß der Versenkung war aber ein unfreies. Jesus sagt zu der Samariterin: Ihr wisset nicht, was ihr anbetet, wir aber wissen, was wir anbeten, Johann. 4, 22. „Denn das Heil kommt von den Juden,“ d. h. von ihnen kommt der Anfang der Erhebung zum Wissen Gottes. Das Ende des Prozesses ist der wahre

Monotheismus, der dem Pantheismus sich nicht entgegensetzt, sondern ihn bewältigt hat.

Das blinde, unfreie Urbewußtsein ist übergeschichtlich, überwirklich, und auch der Akt des Heraustretens aus demselben ist übergeschichtlich. Der Akt selbst liegt jenseits des wirklichen Bewußtseins, nur das Resultat fällt in das wirkliche Bewußtsein. Dieses kann nicht mehr in das ursprüngliche wesentliche Verhältniß zurück. Daher ist diese Affektion dem Bewußtsein selbst unbegreiflich, ein ihm ohne seinen Willen Zugestoßenes, eine Nothwendigkeit, ein Schicksal, woran Denken, Wollen, Verstand keinen Theil haben. Schon vor allem Denken ist das Bewußtsein von jenem Princip eingenommen, dessen natürliche Folge die Mythologie ist. Daher war die älteste Menschheit unfrei, stupefacta quasi et attonita. Sie war außer sich, d. h. außer ihrer eigenen Gewalt, ein Zustand, von dem wir keinen Begriff mehr haben. Die Mythologie entsteht durch einen in Ansehung des Bewußtseins nothwendigen Prozeß.

Es sind die welterzeugenden Potenzen selbst, mit denen es die Mythologie zu thun hat. Erzeugnisse eines vom Denken und Wollen unabhängigen Prozesses, sind die mythologischen Gestalten den Völkern reale Wesen, die sich dem Bewußtsein mit Nothwendigkeit darstellen. Die mythologischen Vorstellungen sind Resultate einer wirklichen Erfahrung. Nur so erklärt sich der Glaube daran und die ernsten, schmerzlichen Opfer, die sich dieser Glaube auferlegt. In der Mythologie ist Alles eigentlich zu verstehen; sie ist nicht allegorisch, sondern tautegorisch, d. h. dasselbe sagend, als sie meint. Form und Inhalt in der Mythologie sind gleich wahr. Lehre und Geschichte sind nicht zu unterscheiden. Die Göttergeschichte ist ein wirkliches Werden Gottes im Bewußtsein. Das Bewußtsein ist das Gott wieder setzende, nachdem es aus dem wesentlichen, unmittelbaren Gottsetzen herausgetreten ist; es ist also theogonisches Bewußtsein. Diese Ableitung aus dem menschlichen Bewußtsein selbst vindicire ich mir.

Es kommt auf die objektive Bedeutung des Prozesses an. Dieselben Potenzen, die in ihrer Einheit das Bewußtsein zum Gottsetzenden machen, werden in ihrem Auseinandergehen Ursachen des theogonischen Prozesses. Die Mythologie ist also das zerrissene, entstellte Urbewußtsein. Doch der Polytheismus zerstört nur die falsche, unmittelbare Einheit,

nach deren Aufhebung erst die wahre gesetzt werden kann. Die mythologischen Potenzen erscheinen nur in der successiven Aufeinanderfolge, um die Einheit wieder herzustellen, sie gehen also wieder zur wahren Einheit zusammen. Die Wahrheit ist also das Ende des Prozesses. Die Vielgötterei ist nicht die eigentliche Intention des Prozesses.

Weil Gott Alles ist, so ist er auch Princip der Natur, aber eben darum ist er auch das Gegentheil dieses Principes. Er ist das Princip der Natur, nicht um es zu sein, sondern um sich als solches aufzuheben und als Geist zu setzen. Die Mythologie ist also nicht absolut falsch, aber auch nicht absolut wahr. Jede einzelne polytheistische Religion, die ein Moment ist, aber sich als solches fixirt, ist freilich falsch, aber nicht die ganze Mythologie in ihrem Zusammenhange. In der Mythologie, insofern sie Prozeß ist, ist objektive Wahrheit.

Die theogonischen Potenzen sind die welterzeugenden Potenzen selbst. Indem diese wieder erregt und in Spannung versetzt werden, werden sie gegen das Bewußtsein selbst objektiv, während sie, im Bewußtsein ruhend, subjektiv in ihm waren. Der mythologische Prozeß muß durch dieselben Stufen hindurchgehen, als die Natur selbst. Daher hat er allgemeine, nicht bloß religiöse Bedeutung; er schließt Nichts aus. Die Mythologie hat historische und physikalische Wahrheit so gut, als religiöse. Zwischen den beiden Endpunkten des ursprünglich wesentlichen und des wiedergesetzten Gottesbewußtseins liegt die Welt.

Die Philosophie der Mythologie schließt den absolut allgemeinen Prozeß ein, und darum ist überhaupt eine Philosophie der Mythologie möglich. Philosophie setzt eine bestimmte Ansicht voraus; Philosophie ist nur, wo ein Princip, eine Quelle der Bewegung ist, ein lebendiger Keim, der zur Entwicklung treibt. Die Philosophie weist nur ab, was keine Wirklichkeit in sich hat, was ein bloß Gemachtes, subjektive Meinung, ist. Die Mythologie aber ist keine Fabellehre. Die Mythologie ist wie die Sprache, obwohl erweitert und bereichert, doch nicht vom Menschen erfunden worden. Die Philosophie schließt ferner alles Corrupte, Entstellte aus; die Mythologie ist aber nicht durch Corruption irgend einer Lehre entstanden. Ferner weist die Philosophie das Gränzenlose, Ungeendete ab, aber die Mythologie ist geschlossene Totalität. Endlich widerstrebt der Philosophie das

Todte, aber die Mythologie ist lebendig, enthält den Prozeß des Urbewußtseins in seiner Wiederherstellung.

Das Aufweisen des theogonischen Prozesses ist eine Erweiterung der Erfahrung über ihre bisherigen Gränzen, eine Erweiterung der Geschichte durch Erfüllung mit der Vorzeit. Die Geschichte ist ein Ganzes, Abgeschlossenes. Die vorgeschichtliche Zeit ist von der vorhistorischen wohl zu unterscheiden. Letztere ist nur die, von der wir Nichts wissen, keine historische Kunde haben. Die wirklich vorgeschichtliche Zeit aber muß einen andern Inhalt haben, als die geschichtliche. Es fehlt uns für eine Philosophie der Geschichte am Besten, nämlich am Anfang.

Es sind wirklich innerlich verschiedene Zeiten, in die sich für uns die Vergangenheit abgesetzt hat. Die geschichtliche Zeit ist die der Trennung; die vorgeschichtliche ist die der Krisis, des Ueberganges zur Trennung, der Entstehung der Mythologie. Die geschichtliche und vorgeschichtliche Zeit sind also nicht mehr bloß relative Unterschiede derselben Zeit, sondern zwei verschiedene, von einander abgesetzte, sich gegenseitig ausschließende Zeiten.

Die vorgeschichtliche innere Bewegung entrückt die Völker der äußern und wirklichen Welt, in die sie nach der Trennung eintreten. Diese vorgeschichtliche Zeit ist durch die absolut vorgeschichtliche Zeit der noch ganz unbewegten, absolut ungetheilten Menschheit begränzt, welche durch keine andere begränzt ist, weil keine Succession von Begebenheiten, sondern Alles gleich in ihr ist, ein Tag wie der andere, nur gleichgültige Begebenheiten. Aus diesem Grunde ist sie die letzte, zu der man zurückgehen kann in der Zeit. Ueber sie hinaus ist nur das Uebergeschichtliche; sie ist selbst nur im Verhältniß zur nachfolgenden eine Zeit; sie ist eine relative Ewigkeit.

Wir unterscheiden also drei Zeiten: 1. die vorgeschichtliche, 2. die vorhistorische und 3. die historische Zeit. Die geschichtliche zerfällt in die vorhistorische und historische, wenn man unter Historie Kunde versteht.

Das System der Ableitung des Vollkommensten in der Geschichte aus armseligen unvollkommenen Anfängen ist unhistorisch, ist ein Uebergang vom Nichts zu Etwas. Die kunstreichen Bauwerke der ältesten Völker in den ältesten Zeiten sind dagegen. Der mythologische Proceß ist Postulat, um dieselben zu begreifen.

Im ursprünglichen potentiellen Monotheismus, der zum aktuellen werden soll, muß der Grund und das Gesetz des theogonischen Prozesses liegen. Dieser ist mit dem Eintritt der zweiten Potenz gesetzt, die Gott in seinem Sein negirt und das Negirte stufenweise, successiv, zum Gott setzenden macht. Das menschliche Bewußtsein selbst ist Resultat dieses gottsetzenden, theogonischen Prozesses, als Gipfel der Ueberwindung. Das menschliche Bewußtsein ist das Gottsetzende seiner Genesis zufolge. Wenn es sich bewegt, bewegt es sich nur, um von Gott hinwegzukommen. Es ist von Anfang an gleichsam mit Gott angethan, kommt also nicht erst zu Gott, sondern geht von ihm hinweg. Der Mensch kann vermöge seiner Freiheit und Unabhängigkeit von Gott die erste Potenz, die in der Schöpfung schon umgewandelt war, wieder erregen oder erheben; nur durch den Menschen kann sie wieder erhoben werden, wird aber auch aus dieser Erhebung wieder zurückgebracht.

Die mythologischen Vorstellungen sind rein innere Ausgeburten des menschlichen Bewußtseins, nicht von Außen kommend; sie konnten nur mit dem außer sich gesetzten Bewußtsein zugleich entstehen, sonst ließe sich die reale Macht dieser Vorstellungen und das Haften an denselben durch Jahrtausende nicht erklären. Die Mythologien sind Erzeugnisse des aus dem ursprünglichen Verhältniß der Ruhe, der reinen Wesentlichkeit oder Potentialität herausgetretenen Bewußtseins. Durch den mythologischen Prozeß muß das Bewußtsein erst wieder in seinen Grund zurückgeführt werden, und dann erst ist es wirkliches Bewußtsein, was es im Anfang nicht war.

Die mythologischen Vorstellungen konnten darum objektiv wirklich gegen das Bewußtsein erscheinen, weil sie Erzeugniß eines gegen den Menschen objektiv gewordenen Princips waren, das subjektiv, subjectum, d. i. unterworfen hätte bleiben sollen.

Die Materie, das Außersichsein, das im seiner selbst Mächtigen aufgehoben ist, bewahrt ihre ursprüngliche Natur und kann sich wieder in's Sein erheben, wodurch das ganze Sein des seiner selbst Mächtigen zweifelhaft wird. Aber nur, wenn das seiner selbst Mächtige sich zu ihr schlägt, sie will, wird sie mächtig und gebiert. Sie ist daher in der Mythologie Weiblichkeit, der Wille Männlichkeit.

Das erste Sein des seiner selbst Mächtigen, worin es noch blind, unschuldig, bewußtlos über das Andersseinkönnen

ist, ist zweideutig. Diese Zweideutigkeit darf nicht bleiben, sondern muß entschieden werden. Es darf nichts unentschieden bleiben, — dies ist höchstes, über Allem schwebendes Weltgesetz. Die Entscheidung geschieht aber nur, indem sich dem seiner selbst Mächtigen die entgegengesetzte Möglichkeit zeigt. Je nachdem es dieselbe will oder nicht, bleibt es in Uebereinstimmung mit sich oder nicht. Als Ursache dieser Erregung kann nur jenes höchste Weltgesetz selbst gelten. Diese dem Zweideutigen, Zufälligen, Unverdienten abholde Macht ist Nemesis. Ein ohne sein Verdienst Glückliches kann Nemesis nicht dulden. Aber ein solches war das Urbewußtsein der Menschheit. So hoch ist die Freiwilligkeit bei Gott angesehen, daß er ihretwillen die Schöpfung einem Umsturz aussetzt. Die ganze Natur hat kein Interesse gegen diese Geschichte des Menschen, gegen welche die Natur nur Vergangenheit ist. Durch das Verbot des Essens vom Baume der Erkenntniß wurde die Möglichkeit des Gegentheils offenbar, wie Paulus sagt: Ohne das Gesetz wußte ich nichts von der Sünde. Νομος und Νεμεσις sind verwandt. Die Nemesis muß also gedacht werden als Veranlasserin des Ueberganges aus dem Zustand der unschuldigen Seligkeit in den der Unseligkeit und Sterblichkeit, die Nemesis erscheint bei Hesiod unter den Kindern der Nacht, d. h. der ersten Unentschiedenheit. „Die νυξ gebar die den Sterblichen Unheil bringende Nemesis." Hesiod giebt der Nemesis die απατη, den Betrug, die Täuschung, als Schwester bei. Jeder kann erfahren, daß er nur im Ansichhalten seiner mächtig bleibt; stürzt er sich mit seinem ganzen Können in die Peripherie, so wird er sui impotens. Die απατη ist also dieses trügerische Können. Ein edler Mensch thut nicht Alles, was er kann. Der wahre Wille ist der ruhende, wesentliche Wille, nicht der wirkliche, aktuelle.

Einer Versuchung bedarf es, um den Willen zum Heraustreten aus sich zu bewegen. Diese Versuchung ist das trügliche Können, in Gestalt der Schlange, als Sinnbild jenes doppelsinnigen Insichruhens, Geschlossenseins, das, sobald es sich öffnet, tödtlich verwundet. Was ohne sein Wollen ist, was es ist, ist es zufällig. Nemesis ist die dem Unentschiedenen, blos Zufälligen, Unverdienten, abholde Macht. Sie erregt die Möglichkeit des Heraustretens aus der ersten Unentschiedenheit; diese Möglichkeit ist aber der erste Betrug, das πρωτον ψευδος.

Von diesem Uebergehen der Möglichkeit in das wirkliche Wollen läßt sich nur sagen, es ist geschehen, es ist die Urthatsache, der Urzufall, der Urunfall. Es ist das übergeschichtliche Faktum, dessen sich das Bewußtsein selbst nicht mehr erinnern kann, die fortuna primigenia, das unvordenkliche Verhängniß, — Verhängniß, weil der Wille sich in der Folge seiner That getäuscht, überrascht sieht, seiner selbst nicht mehr mächtig ist. Das nach der That entstehende Bewußtsein ist das erste wirkliche Bewußtsein, des Akts, durch den es entstanden, sich nicht mehr bewußt.

Die Spuren des wirklichen Vorganges finden sich in den Persephone-Mythen der griechischen Mythologie, die der Schlüssel der ganzen Mythologie sind. Die Materie ist Nichts für sich, wenn sich nicht der Wille zu ihr schlägt. Jene ist weiblich, dieser das Männliche. Die Geschlechtsdifferenz ist erst von diesen ursprünglichen Principien her in die Welt gekommen. Die Personification des Weiblichen ist unvermeidlich. Persephone ist das Urbewußtsein selbst in seiner ersten Unentschiedenheit. Das Bewußtsein selbst ist gleichsam von androgyner Natur. So lange Persephone, d. h. das Urbewußtsein, noch im Nichtwissen über sich selbst ist, ist sie in der Unschuld, Jungfräulichkeit, Geschlechtslosigkeit. Persephone ist daher die Jungfrau κατ' ἐξοχήν. (Diese mythologischen Vorstellungen sind also keine zufällige, sondern nothwendige Gedanken.) Aber die unentschiedene Persephone kann sich ungleich werden, proserpere, heraustreten aus der Unentschiedenheit. Die verlockende Potenz ist dem Wesen, in welchem sie ist, unbewußt, bis sie unbemerkt hervorschleicht, proserpit, und dann das Bewußtsein überrascht. Als dieses Unversehene wird die Persephone auch fatum, fortuna genannt. Fortuna ist zweideutig: erst als das herausgetretene Princip ist sie fortuna adversa. Das zugezogene Sein ist als das Nichtseinsollende dem Untergang geweiht, daher Persephone dem Hades verfällt.

Nach dem einmal geschehenen Heraustreten des Bewußtseins kann die Rückkehr nicht unmittelbar geschehen, sondern nur durch einen Prozeß, in welchem das erste ausschließliche Princip sich als Materie, als Stoff der höhern Potenz unterordnend, wieder in die Geistigkeit zurückgeführt wird. Zunächst muß es überwindlich gemacht werden; es soll nicht aufhören, zu wirken, es soll wirksam bleiben, aber relativ gegen die höhere Potenz, sich ihr als Materie der Verwirkli-

chung unterordnend. Der Begriff der Materie ist der dunkelste der ganzen Philosophie. Erst die in die Relativität zurückgetretene Potenz ist Materie, in sich seiend und doch gegen ein Höheres nicht in sich. Die Materie ist das gebärende Princip des zweiten Gottes, denn mater und materia sind dasselbe.

Der Uebergang dieses Princips von der höchsten Spannung zur Erschlaffung erscheint in der Mythologie als ein Weiblichwerden des männlichen Gottes, als Uebergang des Uranos in Urania, in der griechischen Mythologie als Entmannung des Uranos. Wenn Priester in fanatischer Wuth sich entmannten, so war es, um die Entmannung des Uranos auszudrücken, denn das Bewußtsein empfindet, was dem Gott geschieht, als ob es ihm selbst geschähe und umgekehrt. Die Handlungen, zu denen die mythologischen Vorstellungen treiben, sind wie inspirirt.

Urania ist der Wendepunkt zwischen dem vormythologischen Zabismus, der astralen Religion, und dem mythologischen Polytheismus. Dasselbe, was an sich männlich ist, wird gegen ein Höheres weiblich. Es ist dies in der Philosophie der Begriff des relativ Nichtseienden (bei Platon), ohne den kein Fortschritt zu machen. Die Urania setzt den zweiten neuen Gott.

Dieser zweite Gott, Dionysos, ist im mythologischen Prozeß im Kommen begriffen. In den Mysterien ist er in seiner letzten Gestalt. Dionysos ist der relativ geistige Gott.

Das blinde Princip widersetzt sich der wirklichen Ueberwindung durch den zweiten Gott, daher nimmt es gegen ihn wieder geistige Gestalt an, aber die unwahre Geistigkeit. Man könnte nun fragen, warum überhaupt dieser Widerstand ist. Widerstand giebt es aus demselben Grunde, als es überhaupt eine Entwickelung giebt. Von Anfang an ist Alles auf die höchste Freiwilligkeit berechnet. Die Umwandlung soll von Innen erfolgen. Nur indem das Bewußtsein durch alle möglichen Stufen durchgeführt ist, bis es alle Möglichkeit erschöpft hat, kommt es zur Wahrheit. Nur durch Ueberwindung des ersten, allgemeinen, ausschließlichen Gottes oder des Ungottes kommt der wahre Gott zum Bewußtsein. In dem Prozeß der Ueberwindung wird der Streit zwischen beiden nicht mehr um das Sein geführt, sondern um die Gottheit.

Alles, was an den Dingen nicht Materie, sondern Form ist, schreibt sich von der zweiten Potenz her. Alles

Körperliche ist schon ein vergeistigtes Materielle. Jedes Konkrete ist ein gezweites, ein aus Geistigem und Ungeistigem zusammengewachsenes. Die wahre Cohärenz ist die Konkrescenz. Die Natur ist kein bloßes Anderssein, keine bloße Aeußerlichkeit, sondern vergeistigte Materie. In der Kristallisation ist ein offenbarer Abdruck des Verstandes; das blinde ist in ihr zu Verstand gebracht. Die Materie muß doch also ein des Verstandes Fähiges sein, denn sonst könnte der Verstand nicht in sie eingehen. Der Werkmeister kann hier nicht außer seinem Werk gedacht werden, sondern als unzertrennlich eins mit ihm, von Innen aus bildend. Sich selbst überlassen, würde die Materie blind und verstandlos bleiben; aber sie ist dem Verstand obnox, beständigen Erleuchtungen von der höhern Potenz unterworfen. Dieser werkzeugliche Verstand in der Natur ist nicht wollendes, sondern unwillkürliches Bilden. Dieser immanente Verstand ist nur durch Erleuchtung von der höhern Potenz dem Blinden eingestrahlt.

Die ägyptische und indische Mythologie ist der Anfang der Vergeistigung. Der Sieg, die vollendete Vergeistigung, ist in den rein geistigen Göttern der griechischen Mythologie. In die Mitte fällt der Polytheismus der vorgriechischen Mythologie.

Das erste wirkliche Bewußtsein der Menschheit, über welches die Erinnerung nicht hinausreicht, ist das, worin es den blinden Gott festhalten zu können meint, von dem es sich dann blutig schmerzlich losreißt, wie durch ein Sterben. Dies ist das früheste Leid, diese Umwandlung des materiellen in den geistigen Gott. Noch spät ertönt die Klage um den verlorenen Gott. Dieser Schmerz geht durch die Mythologie aller Völker, die Sehnsucht ruft den ersten Gott des Bewußtseins klagend zurück; so schwer fiel es der Menschheit, sich von dem unmittelbaren Gott zu trennen.

Der andere, noch neue, den ersten bestreitende Gott erscheint daher vorerst noch ausgeschlossen von der Gottheit, er muß sich erst Raum schaffen durch die Ueberwindung des ausschließlichen Gottseins des ersten. Sein Gottsein ist also ein aktuelles, das des ersten ein substantielles. Daher erscheint er nicht als Gott, sondern als Dämon. Zum Gott wurde er erst am Ende des Prozesses. Nur am Ende erscheint Dionysos dem Bewußtsein als Gott, daher er als der jüngste aller Götter erscheint, jünger als Zeus. Seine erste

Erscheinung und seine Anerkennung als Gott müssen also unterschieden werden. Um diesen wichtigen Punkt dreht sich das ganze widerwärtige Gezänke zwischen Voß und Kreuzer.

In allem organischen Werden wird der Anfang erst durch das Ende klar. Der Newton in den Windeln war noch nicht als der spätere Newton der Gravitationstheorie zu erkennen. So verhält es sich mit Dionysos. Dieser Gott ist älter, als sein Name. Seine erste Wirkung fand den stärksten Widerspruch.

Aber nur die erste reale Einheit, die Zwangseinheit ging zu Grunde, um einer freien, idealen Einheit Platz zu machen; denn ohne Einheit kann das Menschengeschlecht nicht bestehen. So ist es auch mit der Auflösung der mittelalterlichen Einheit im Verhältniß zur neuesten Zeit bewandt. Jetzt will der Staat Alles in Allem sein; aber der Staat ist nur Bedingung eines höhern Lebens, und seine Allmacht muß sich beschränken, um der idealen Einheit Platz zu machen. Erhebung des Staats über alles Andere ist Servilismus.

Jede Zukunft entsteht aus Zerstörung und Erhaltung. Die dem Neuen Widerstrebenden führen gerade das Ende herbei. (12.)

III. Kritische Anmerkungen.

1. An dem theologischen Begriff der Offenbaru
kommt wieder der in der Einleitung nachgewiesene Widerspr
des Theismus, daß in demselben Gott ganz pantheistische P
dikate, wie Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, beigelegt u
dennoch wirkliche Wesen außer ihm angenommen werd
zum Vorschein. Denn in der Offenbarung liegt zweierl
1. ein Wesen, das sich offenbart, und 2. ein Wesen, d
es sich offenbart. Die Offenbarung ist also ein Verhältn
zweier Wesen. Jedes Verhältniß schließt aber schon
Endlichkeit in sich. Ein Wesen, das sich zu einem and
verhält, ist ja eo ipso eben so endlich, wie das, zu welch
es sich verhält. Wie kann also der unendliche Gott
offenbaren? Ein unendliches Wesen steht ja in g
keinem Verhältniß zu einem Andern; denn es kann ja g
nichts reell Anderes außer sich haben? Gott und Offe
barung sind widersprechende Begriffe. Durch die A
nahme einer Offenbarung von Seiten Gottes reißt die Th
logie Gott in die Endlichkeit herein, setzt den selbstgenugsam
verhältnißlosen Gott in ein Verhältniß, widerspricht also ih
eigenen Annahme von der Unendlichkeit Gottes.

Der Begriff der Offenbarung hat nur Anwendbarkeit i
Gebiete der Endlichkeit, d. i. innerhalb der Welt, wo sich
Wesen einander gegenseitig offenbaren und damit eben so il
äußere, reelle Endlichkeit, wie ihr inneres, ideelles Hinauss
über die äußere Schranke beweisen. Denn daß sich die We
innerhalb der Welt einander gegenseitig offenbaren, darin li
zweierlei; einmal, daß das eine Etwas hat, was dem and
fehlt, daß es Etwas ist, was das andere nicht ist, und die
wiederum Etwas ist und hat, was jenes nicht ist und hat,
dies ist die Seite der Endlichkeit; sodann aber zweitens, d
sie einander gegenseitig mit dem zu ergänzen suchen, was je
hat und was dem andern fehlt, — also ein Beweis ih
innern Zusammenhanges, ihrer innern Einheit, ihres inn

Hinaussein̄s über die äußere Schranke, denn sonst würden sie ja einander nicht verstehen oder genießen, und auch gar nicht das Bedürfniß haben, sich durch gegenseitige Mittheilung und Offenbarung zu ergänzen.

Dies ist der philosophische Begriff der Offenbarung, den ich, im Gegensatz zu dem transcendenten theologischen, den immanenten nenne, weil er innerhalb der Welt bleibt und nicht aus ihr herausgeht, als könnte ein außer- und überweltliches Wesen sich innerweltlichen, die doch in gar keiner Proportion zu ihm stehen, offenbaren.

Eine Philosophie der Offenbarung muß sich zu dem transcendenten theologischen Begriff der Offenbarung dieselbe Stellung geben, wie zu dem Inhalt, dem Dogma dieser angeblichen Offenbarung selbst, d. h. sie muß seine psychologische Entstehung untersuchen. Denn der Begriff der Offenbarung ist so gut ein Dogma, wie der Inhalt der Offenbarung selbst dogmatisch ist. Und überdies betrachten sich alle Religionen als göttliche Offenbarung, keine erkennt sich als menschliches Erzeugniß. Woher diese Erscheinung?

Der Begriff der Offenbarung entspringt aus einer psychologischen Täuschung. Die Religion ist dem Menschen eine innerlich objektive Macht, die ihn ganz beherrscht, sie ist sein innerlich objektives Wesen, dem er als Subjekt unterworfen ist. Geräth nun der innerlich objektive Geist mit dem Subjekt in Conflikt, weil letzteres sich jenem nicht unterwerfen, sich nicht durch ihn binden lassen will, so erscheint jener in seinem Dringen auf Anerkennung als eine fremde übermenschliche Macht. So wird das Gewissen die Stimme Gottes genannt. Der den Forderungen des Gewissens nicht Gehorsam Leistende, Widerstrebende, setzt dasselbe durch diese Ausschließung außer sich und erfährt daher das nie rastende, unabweisbare Urtheil desselben wie die Offenbarung eines höhern Wesens, während es doch nur sein eigenes inneres wahrhaftes und objektives Wesen, sein eigenes höheres und besseres Bewußtsein ist, was zu ihm spricht.

Daß auch Irrthum als göttliche Offenbarung betrachtet werden kann, ist ganz natürlich, weil es ja auch ein irrendes Gewissen, ein falsches objektives Bewußtsein giebt, dem sich das Subjekt unterwerfen zu müssen meint.

Aehnlich hat Strauß im I. Bd. seiner Dogmatik §. 7. den Glauben an Offenbarung erklärt. Er sagt daselbst in Hegelscher Terminologie: „Dem Menschen, wie er unmittel-

bar als natürlicher existirt, ist der Geist, wie einerseits als bloßes Ansich nur erst innerlich, so andererseits eben darum noch äußerlich. An sich aber Geist, ist der Mensch auf diesen außer ihm gesetzten Geist nothwendig bezogen; diese Beziehung ferner ist, als Verhältniß des natürlichen Geistes zum reinen, ein Bestimmtwerden des erstern durch den letztern im Bewußtsein; womit weiter das gegeben ist, daß in der Beziehung beider Seiten die Iniative von der des reinen, objektiven Geistes ausgeht, d. h. des geistigen, absoluten Gehalts, der in ihr lebt, ist die Menschheit und sind die einzelnen Völker zunächst nicht mächtig. Sie tragen ihn in sich; aber als dunkeln Drang, dessen Zusammenhang mit ihrer sinnlichen Seite, nach welcher sie sich unmitelbar haben, nicht in ihr Bewußtsein fällt, und daher als Einsprache eines außer ihnen vorhandenen höhern Princips vorgestellt wird. Sofern sie in ihrer Subjektivität nur Willkür und subjektives Belieben vorfinden, würde ihnen das Geistige, als Subjektives gefaßt, gleichfalls zum Beliebigen werden: so wirft es sich auf die Seite der Objektivität hinaus, wo es einen festen, dem Anstürmen der subjektiven Willkür unerschütterlichen Boden gewinnt. Die Individuen aber, in welchen diese Scheidung zuerst vor sich geht, werden für die übrigen die Träger und Vermittler der Offenbarung. Alle Religionen nicht nur, sondern in den ältern Zeiten auch die mit der Religion noch verwachsenen bürgerlichen Verfassungen, beruhen daher auf Offenbarung. So namentlich die geschichtliche Voraussetzung der christlichen Religion, die religiös-bürgerliche Gesetzgebung der Hebräer. Jehovah redete zu Mose und sprach: Rede zu den Kindern Israel und sprich — ist die stehende Formel, mit welcher im Pentateuch sowohl die religiösen und sittlichen Wahrheiten, als die ceremoniellen und bürgerlichen Verordnungen eingeführt worden."

Alles Neue, Höhere, was in den menschlichen Geist im Verlaufe seiner Entwicklung gegen eine frühere Stufe eintritt und die frühere aufhebt, erscheint ihm anfangs als Offenbarung und ist auch wirklich eine Offenbarung, aber nur nicht in jenem transcendenten, theologischen Sinne, sondern als innere, immanente Offenbarung des höheren Princips, das in der Entwickelung hervorbricht und die frühere Stufe aufhebt. So muß dem ins Jünglingsalter eintretenden Knaben die neue Weltansicht, die er gewinnt, die neuen Ideen und Gedanken, die ihn ergreifen, wie eine Offenbarung erscheinen. Denn sie

kommen ihm ohne sein Zuthun und er kann sich ihrer Gewalt nicht entziehen. So ist's aber auch mit der Entwicklung des allgemein menschlichen Bewußtseins; jede neue höhere, vorher nicht geahnte Stufe desselben muß bei ihrem, obzwar lange vorbereiteten, doch im Moment des Ueberganges plötzlichen und überraschenden Hervortreten wie eine übernatürliche Offenbarung erscheinen. Der Begriff der Offenbarung verliert dadurch nicht an Wunderbarkeit, daß er solcherweise nur von einem innern, immanenten Vorgang verstanden wird. Vielmehr werden wir hier auf das innere, unbegreifliche Wunder der Entwicklung hingewiesen. Wer hat aber dieses Räthsel schon gelöst? — Die Philosophie hat so gut ihre Wunder, an die sie glaubt, wie die Religion, aber weil sie immanente, innerweltliche Wunder hat, braucht sie die transcendenten, hyperphysischen, überweltlichen nicht.

Schelling hat von vorn herein gefehlt, daß er den Begriff der Offenbarung nicht philosophisch untersucht, sondern Offenbarung im „eigentlichen", d. h. im transcendenten, theologischen Sinne vorausgesetzt hat.

2. Schellings Meinung ist, von den beiden Seiten des Wirklichen, dem Was und Daß, dem Begriff und der Existenz, habe es die Philosophie zwar nicht blos mit dem Was, dem Begriff, sondern auch mit dem Daß, der Existenz, zu thun, aber nur mit der Existenz eines Solchen, dessen Existenz nicht in der Erfahrung gegeben ist, d. i. mit der Existenz Gottes. Die reine Vernunftwissenschaft nun mit ihren apriorischen Begriffen könne sich zwar zum Begriff Gottes erheben, aber aus diesem Begriffe — hierin stimmt Schelling mit Kants Kritik des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes überein — nicht die Existenz Gottes beweisen. Denn aus dem Begriff des nothwendig existirenden Wesens folge nicht, daß ein solches existirt, sondern nur, wenn es existirt, daß es nothwendig existirt. Zum Beweise der wirklichen Existenz bedürfe es daher einer zweiten, höhern Philosophie, eines höhern Organs, d. i. einer positiven Philosophie, während jene erste, die reine Vernunftwissenschaft, der bloße Rationalismus, der es blos bis zum Begriff Gottes bringt, nur negative Philosophie sei.

Diese ganze Deduktion der Nothwendigkeit einer positiven Philosophie beruht, wie man sieht, auf der Voraussetzung, daß die Philosophie es nicht blos mit dem Was, dem Wesen der Dinge zu thun, sondern auch Existenz zu beweisen

habe, und zwar die Existenz des in keiner Erfahrung G
gebenen, d. i. Gottes. Diese Voraussetzung aber ist d
πρωτον ψευδος. Existenz zu beweisen ist gar keine Aufg
der Philosophie, und am allerwenigsten die Existenz eines
keiner Erfahrung gegebenen Gegenstandes. Die Existenz
Gegenstände, mit denen Philosophie sich zu beschäftigen h
muß vielmehr durch Erfahrung, sei es innere oder äuß
schon gegeben sein, ehe die Philosophie sich mit ihnen
schäftigt. Und der Begriff Gottes macht keine Ausnah
hiervon. Ein Gott, der in keiner wirklichen, weder inn
noch äußern Erfahrung gegeben ist, kann zwar Glauben
artikel, aber kein reeller Gegenstand der Philosophie s
kann ihr höchstens nur als psychologisches Phänomen ein I
teresse abgewinnen.

3. Wenn Schelling Fichte tadelt, daß er mit dem I
dem Subjekt, statt mit der Indifferenz von Subjekt und O
jekt den Anfang gemacht, und sich über Hegel beklagt, daß
die Indifferenz als ein Seiendes aufgefaßt und darum m
dem reinen Sein angefangen habe, statt sie als das une
liche Sein-Können aufzufassen und mit diesem anzufang
so ist zu bemerken, daß die ganze nachkantische Richtung
Philosophie, wie sie sich durch Fichte, Schelling und H
gel fortgesetzt hat, eine verkehrte war, und es nur zu
klagen ist, in welche Verwirrung dadurch die Philosophie
stürzt worden. Hätte man die Keime, welche in der Kan
schen Philosophie lagen, sorgfältig entwickelt, so wäre m
nicht in jene Begriffslabyrinthe gerathen, in denen einem
zu Muthe wird, als würde man von einem bösen Geist
Kreis herumgeführt.

Weder mit dem unendlichen Sein, noch mit dem u
endlichen Können darf eine wahre, ächte, nüchterne Philo
phie anfangen, weil sie überhaupt nicht mit dem Unendl
chen, dem Absoluten anfangen darf. Diese synthetisc
vom Allgemeinen, Absoluten, Unendlichen, Indifferenten a
fangende und alles Wirkliche, Reale, Besondere, Differen
daraus ableitende Methode ist völlig verkehrt. So wie m
in dieser Art einmal zu philosophiren anfängt, ist der Pa
theismus unvermeidlich da. Denn, wie in der Einleitu
zur Genüge gezeigt worden, vom Unendlichen giebt es kei
Uebergang zu einem reell Andern. Das ganze Leben w
vernichtet, alles wird zum bloßen Schein des mit sich se
spielenden Absoluten. Der Schmerz der Endlichkeit, der I

gativität, von dem Hegel in der Vorrede zur Phänomenologie spricht, ist eine bloße Heuchelei; denn das Absolute kann in keinen wirklichen Schmerz gerathen.

Eine wahre, ächte, nüchterne, auf Erfahrung gegründete Philosophie muß vom Besondern, Endlichen, Differenten, d. i. vom Wirklichen — denn alles Wirkliche ist ein besonderes, endliches, differentes — ausgehen, um in dem Endlichen das Unendliche, den innern Zusammenhang, die innere Einheit, so weit sie für die Erfahrung gegeben ist und aus ihr durch unbefangenes Denken sich erkennen läßt, zu ergreifen. Vom Sichtbaren ausgehend, erhebt sich der wahre Philosoph durch Denken zu den allem Sichtbaren inwohnenden unsichtbaren Principien; von dem, was unmittelbar gegeben ist, dringt er zu dem durch, was in dem Gegebenen nicht unmittelbar gegeben ist, aber doch darin liegt, während alle Afterphilosophie umgekehrt aus einem fälschlich vorausgesetzten Unendlichen, Indifferenten, von dem sich gar nicht sagen läßt, was es ist, die Vielheit und Verschiedenheit der wirklichen Dinge ableiten will, womit es nimmer gelingen wird.

Ich habe oben in der Einleitung schon bewiesen, daß der Begriff des Absoluten, Unendlichen, des allerrealsten Wesens, der allerwidersprechendste Begriff ist, weil ja das Unendliche, wenn man Ernst mit diesem Begriff macht und mit ihm an die Erfahrung geht, alle Widersprüche der wirklichen Welt, die sich nur von Blinden leugnen lassen, auf sich nehmen muß. Das Unendliche ist ja Alles, schließt Alles in sich, folglich auch alle Widersprüche, die es giebt.

In der alten, vorkant'schen Metaphysik glaubte man schon genug gethan zu haben, wenn man nur nachwies, daß der Begriff des allerrealsten Wesens keinen Widerspruch involvire, und nun deducirte man wacker in dem ontologischen Beweise vom Dasein Gottes aus dem Begriff die Realität des allerrealsten Wesens. Aber Kant hat in seiner Kritik des ontologischen Beweises unwiderleglich gezeigt, daß „der sich nicht widersprechende Begriff noch lange nicht die Möglichkeit des Gegenstandes beweist." Denn, wie er in dem Kapitel über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe nachgewiesen, Realitäten widersprechen zwar dem Begriffe nach einander nicht, weil Realität von Realität dem abstrakten Begriffe nach nicht verschieden ist, aber in der Wirklichkeit können Realitäten sehr wohl einander widersprechen und darum einander aufheben, wie die Erfahrung täglich lehrt. Soll

also der Begriff des allerrealsten Wesens objektive Gültigkeit haben, so muß man dieses Wesen das allerwidersprechendste nennen, weil es alle Widersprüche der wirklichen Welt in sich vereinigt. Ist aber ein solch widersprechendes, sich selbst zerstörendes Wesen denkbar?

Widerspruch ist nur möglich, wo Endlichkeit, wo Differenz, wo Unterschied ist. Denn Widerspruch entsteht nur, wo Wesen ihrer Natur nach einander gegenseitig ausschließen, und daher, wenn sie zufällig zusammenkommen, zusammenstoßen, in einander eindringen, eines das andere aufhebt. So widersprechen Gift und Blut im Organismus einander, und an diesem Widerspruch geht der Organismus zu Grunde; überhaupt widersprechen, wie ich schon in der Einleitung darauf aufmerksam gemacht habe, alle blind wirkenden, verzehrenden Naturkräfte den geistig organisirenden, harmonisch und zweckmäßig gestaltenden Mächten, und jene zerstören daher fortwährend die Werke dieser auf eine grausame Weise. Ebenso giebt es in der Geschichte Gestalten, die am Widerspruch tragisch zu Grunde gehen. Welche tiefere, schmerzlicher durch Mark und Bein dringende Tragödien kann es geben, als der Tod eines Socrates, der Kreuzestod Christi und überhaupt der Tod aller Märtyrer, die für etwas Großes, Geistiges starben? Wie nun? Soll etwa das unendliche, absolute, allerrealste Wesen, das doch Nichts von sich ausschließt, vielmehr Alles in sich einschließt, Alles so zu sagen, in seiner Person vereinigt, zugleich Ankläger und Angeklagter, zugleich Kreuziger und Gekreuzigte sein? Dann hätte sich also das Absolute in Christus selbst gekreuzigt. Man sieht, wie durch die Voraussetzung des Absoluten die ganze Geschichte mit ihren tragischen Kämpfen zu einem Spiel wird.

Keine träumerischere, der Erfahrung Hohn sprechendere Lehre kann es geben, als die Lehre von der Einen, absolut unendlichen Substanz in Allem, d. h. die Lehre, daß das wirklich und wahrhaft Seiende nur Eines ist und alle Vielheit nur verschiedene Erscheinung jenes Einen Grund- und Urwesens, nur Modification der Einen absoluten Substanz.

Wäre dies der Fall, dann fände gar kein wirkliches Verhältniß, keine wirkliche Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Weltwesen statt, weder ein harmonisches, noch ein disharmonisches, sondern nur ein Spiel von Erscheinungen, eine Maskerade, in welcher Gott allein alle

Rollen spielte, Gott der alleinige Acteur wäre, wie in jenen Possen, wo Ein Schauspieler ein Dutzend Rollen an Einem Abend spielt und durch schnelle Verwandlung bald als Herr, bald als Knecht, bald als Mann, bald als Weib, bald als Richter, bald als Missethäter oder wie immer erscheint, obgleich im Grunde doch nur Eine und dieselbe Person, also ein und dasselbe wirkliche Wesen. Der Unterschied zwischen einem solchen Schauspieler und Gott wäre nur der, daß jener die verschiedenen Rollen nur successiv, wenn auch in schneller Aufeinanderfolge, Gott hingegen sie alle zugleicher Zeit spielen kann, ferner daß jener menschliche Schauspieler noch immer den Zuschauer als ein von ihm verschiedenes wirkliches Wesen sich gegenüber hat, aber Gott Schauspieler und Zuschauer in Einer Person und zu gleicher Zeit ist.

Auf einen solchen einsamen All=eins=Gott, der allein wirklich ist und außer dem Nichts wirklich ist, paßt ganz, was in Byrons Kain Lucifer sagt:

> Laß auf seinem ries'gen, öden Thron
> Ihn sitzen, Welten schaffend, daß die Bürde
> Der Ewigkeit sein unermeßlich Daseln
> Und seine theilnahmlose Einsamkeit
> So schwer nicht drücke! Laß ihn Sonnenbälle
> Auf Sonnenbälle schleudern — grenzenlos
> Ist er allein, Tyrann, und unzerstörbar!
> Könnt' er sich selbst zermalmen nur! das wäre
> Die größte Wohlthat, die er je erwies:
> Doch laß ihn schalten fort und fort und sich
> Bespiegeln in Abbildern seines Elends!
> Uns, Geistern, so wie Menschen, bleibt doch noch
> Das Mitgefühl; wir, leidend in Gemeinschaft,
> Machen uns unsre Qualen, wenn auch zahllos,
> Erträglicher doch durch die Sympathie,
> Die, unbegränzt, mit Allen Alle einigt;
> Doch Er! in seiner Höhe so unseelig,
> So ruhelos in seiner Unseeligkeit,
> Muß immer schaffen und neu schaffen. —

Fürwahr, trefflicher läßt sich das traurige und trostlose Geschick jenes einsamen Alleinsgottes, der aus Langeweile schafft und wieder zerstört, und doch darin keine Ruhe und Befriedigung findet, nicht schildern. Noch eine andere Stelle gehört hierher:

Lucifer zu Adah.

Du könn'st allein nicht, sagst du, glücklich sein?

Adah.

Allein! o Gott! wie wär' es möglich: glücklich,
Wie: gut zu sein — allein? Mir scheint es Sünde,
Wenn ich allein bin, ohne den Gedanken,
Bald wieder meinen Bruder, seinen Bruder
Zu sehn und unsre Kinder, unsre Eltern.

Lucifer.

Doch ist dein Gott allein, und er ist glücklich?
Einsam und gut?

Adah.

Er ist es nicht! er hat
Engel und Menschen, die er glücklich macht;
Und wird es selbst, indem er Wonne spendet;
Giebt's größ're Seeligkeit, als Seel'ge machen?

An dieser letzten Wendung läßt sich deutlich der Ursprung des Theismus erkennen. Um nämlich dem entsetzlichen Gedanken des Pantheismus, daß Gott allein und außer ihm nichts wirklich ist, sondern Alles nur Schein, zu entfliehen, weil man einerseits egoistisch genug ist, sich nicht für bloßen Schein, für bloßen Schaum, den das Meer des Absoluten auftreibt, sondern für etwas Wirkliches, Reales zu halten, und andrerseits den einsamen Gott von seiner drückenden Einsamkeit befreien will —: so läßt man ihn nicht nur wirkliche Wesen schaffen — obwohl geschaffenes Wirkliches ein Widerspruch ist, da das Wirkliche, Seiende ungeschaffen, das Geschaffene hingegen unwirklich, unseiend ist, — sondern man giebt ihm auch noch, wie in der Trinität, zwei Personen zur Gesellschaft.

Der Theismus ist also nur im Gegensatz zum Pantheismus, dessen Negation er sein soll, zu verstehen. Aber wer den Pantheismus nicht anerkennt, der braucht auch den Theismus nicht als Antidoton zu erfinden. Thesis und Antithesis stehen ja, wie zwei Feinde, immer auf gleichem Grund und Boden. Die Negation bezieht sich ja immer auf die Position als auf etwas Wirkliches. Wäre die Position gar nichts Reelles oder doch als reell Anerkanntes, so würde man es ja nicht der Mühe werth halten, dagegen zu streiten. Um es noch deutlicher auszudrücken: Wenn Zwei streiten, so streiten sie um ein Drittes. Das Dritte ist ein gemeinschaftlicher Gegenstand, den jede

der beiden streitenden Parteien für sich haben will. Der Feind ist also selbst mit dem behaftet, gegen was er streitet.

So ist es denn auch hier. Der Theismus ist selbst mit dem Grundsatz des Pantheismus behaftet, daß es Ein absolutes Wesen giebt, außer welchem Nichts ist, das vielmehr Alles in Allem ist, wie der Apostel sagt. Aber um was streiten sie denn nun? Um den Gebrauch, die Anwendung dieses Grundsatzes. Jedes von beiden Systemen will ihn nach seiner Weise anwenden, will ihn für sich haben, und will die Art und Weise, wie ihn das Andere gebraucht, nicht anerkennen.

Einig beide darin, das ein absolutes, absolut unendliches Wesen ist, mögen sie es nun Substanz oder Gott nennen, unterscheiden sich Pantheismus und Theismus nur darin, daß jener konsequent alle Vielheit für Schein und nur die Eine Substanz allein für wirklich erklärt, der Theismus hingegen inkonsequent, ja widersprechend außer dem absolut unendlichen Gott noch wirkliche, von ihm geschaffene Wesen außer ihm annimmt.

Man braucht daher nur den gemeinschaftlichen Grundsatz des Theismus und Pantheismns als nichtig, weil aller gesunden Vernunft und Erfahrung widersprechend, aufzuweisen, um eben damit beiden ein Ende zu machen und an ihre Stelle die dritte allein wahre und haltbare, der Vernunft und Wirklichkeit entsprechende Weltanschauung zu setzen. Bisher ging alle Kritik des Pantheismus vom Theismus, alle Kritik des Theismus vom Pantheismus aus; aber da beide unwahr sind, kann nur ein drittes der wahre Richter über beide sein.

Der Pantheismus erklärt zwar konsequent Alles für Schein, für bloße Modification Gottes, aber geräth dadurch in Widerspruch mit der Erfahrung. Den Theismus stürzt die eigene Inconsequenz und der innere Widerspruch seines Systems. Wo entweder die Gedanken untereinander, oder wo sie der Erfahrung widersprechen, da ist keine Wissenschaft.

Der Sitz des Widerspruchs ist beim Pantheismus in der Auffassung des Verhältnisses der einzelnen Wesen zu einander, beim Theismus in der Auffassung des Verhältnisses der Wesen zu Gott.

Jedes Verhältniß ist entweder ein Verhältniß der Uebereinstimmung, der Harmonie, welches Lust und Leben erzeugt, oder ein Verhältniß des Widerspruches, der

Disharmonie, welches Schmerz und Tod erzeugt. Aber weder im Theismus noch im Pantheismus läßt sich dieses zwiefache Verhältniß erklären. Denn, was den Pantheismus betrifft, bloße Modificationen können einander weder Lust noch Schmerz bereiten, und, was den Theismus betrifft, Geschöpfe können sich dem Schöpfer nicht widersetzen. (Die Ausführung davon künftig.)

Dem Pantheismus hat man in Bezug auf die Werthbestimmung des Menschen zwei ganz entgegengesetzte Vorwürfe gemacht. Dem einen zufolge ist der Mensch im Pantheismus völlig nichtig und werthlos, ein verschwindendes Moment im Ganzen, eine Blase des Absoluten, die einen Augenblick auf der Oberfläche des Meeres schwimmt und alsbald von der folgenden verdrängt wird, die ihrerseits eben sobald wieder verschwindet, da nur aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches dem Absoluten die Unendlichkeit schäumt. Dem andern völlig entgegengesetzten Vorwurf zufolge vergöttert der Pantheismus den Menschen, erhebt ihn also zu hoch, giebt ihm einen zu hohen Werth, der ihm nicht gebührt.

Es ist klar, daß beide entgegengesetzte, ja einander widersprechende Vorwürfe, der der Selbstwegwerfung und der der Selbstvergötterung, nur auf zwei entgegengesetzten, einander widersprechenden Auffassungen des Pantheismus beruhen können. Von zwei Widersprechenden, einander Aufhebenden kann aber nur Eines einem Gegenstande zugeschrieben, nur Eines von ihm prädicirt werden. Folglich wird auch nur die eine der beiden entgegengesetzten Auffassungen des Pantheismus die richtige sein.

Diejenige Auffassung, aus welcher der Vorwurf der Vergötterung der Dinge und folglich der Selbstvergötterung des Menschen entspringt, betrachtet den Pantheismus als die Lehre, welche sagt: Alles ist Gott, — während die, aus welcher der Vorwurf der Selbstvernichtung, Selbstgeringschätzung und Wegwerfung entspringt, umgekehrt den Pantheismus sagen läßt: Gott ist Alles.

Jedes dieser beiden Urtheile ist das gerade Gegentheil des andern, wie man sogleich bemerkt, wenn man bedenkt, daß dort Gott Prädikat, hier hingegen Subjekt ist. Wenn man sagt: Alles ist Gott, so vergöttert man ja jedes Einzelne, erklärt Jedes für Gott, wie man z. B. in dem Urtheil: Alle sind Menschen, jeden Einzelnen für einen Menschen erklärt. Diese Auffassung des Pantheismus ist aber falsch, und Rich-

ter hat sie (über „Pantheismus und Pantheismusfurcht", 1841. S. 10.) richtig widerlegt, indem er sagt, der Vorwurf, im Pantheismus würde Alles in der Welt, sogar die gemeinsten Einzelnheiten zu Göttern erhoben, erscheine bei näherer Betrachtung als völlig gedankenlos und grundlos verkehrt, denn ein beliebiger Elephant oder Mensch könne noch viel weniger Gott sein, als ein beliebiges Härchen eines Elephanten oder Menschen mit dem betreffenden Eigenthümer identisch ist, da zwischen der größten Einzelnheit und dem Universum immer noch ein unendlich größerer Unterschied bestehe, als zwischen dem kleinsten Theile eines einzelnen Dinges und dem Dinge selbst. Daher der Pantheist eben so wenig einen beliebigen Stein oder Stier für einen Gott anbeten, als sich selber Gott gleich achten könne.

Das andere Urtheil hingegen: Gott ist Alles, welches der eigentliche Grundsatz des Pantheismus ist, macht Gott zum Subjekt und Alles, also Jedes, zum Prädikat Gottes. Gott ist diesem Urtheil gemäß Substanz, und alles Andere, alles Einzelne, Viele nur Modus Gottes, folglich nichtig, vergänglich, unselbstständig, werthlos. Dies ist die allein richtige Auffassung des Pantheismus, und daher der Vorwurf der Werthlosigkeit, Nichtigkeit der Wesen im Pantheismus völlig gegründet, weil eben jener Grundsatz der des Pantheismus ist, weshalb man treffend den Ausdruck Theopantismus für Pantheismus erfunden hat, denn der Pantheismus ist eigentlich Theopantismus, Gott ist ihm Alles.

Für den Pantheismus existirt das erste Gebot nicht. Denn dieses lautet: Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst nicht andere Götter haben neben mir. Dies hat nur Sinn, wo Gott nicht Alles in Allem ist; wo aber, wie im Pantheismus, Gott Alles in Allem ist, wo er allein ist, da existirt ja außer ihm weder ein Subjekt noch ein Objekt, das anbeten oder angebetet werden könnte.

4. Dogmatismus, sei er Dogmatismus höherer oder niederer Art, ist doch immer Dogmatismus, unterliegt folglich der Kritik. Nennt sich Schelling's Dogmatismus einen Dogmatismus höherer Art, so steht es der ihn untersuchenden Kritik frei, sich ebenfalls eine Kritik höherer Art zu nennen.

5. Was Schelling negative Philosophie nennt, ist weiter Nichts, als Pantheismus. Denn alle aprioristische Begriffs-Philosophie, d. i. vom Begriff des Absoluten, Unendlichen ausgehende und die wirkliche Welt daraus deducirende

Philosophie, führt, wie ich gezeigt habe, nothwendig zum Pantheismus. Dies hat Schelling eingesehen, und darum genügte ihm seine frühere Identitäts-Philosophie nicht mehr. Er wollte sie verbessern; ganz aufgeben wollte er sie nicht, obgleich doch das richtige Verhälniß zu etwas Falschem nur ist, daß man es ganz aufgiebt. Er fügte ihr daher zur Ergänzung die sogenannte positive Philosophie, d. h. den Theismus mit seinem die Welt freiwillig schaffenden persönlichen Gott hinzu. Aber diese Verbindung von negativer und positiver Philosophie, von Pantheismus und Theismus ist nothwendig widersprechend. Schelling's positive Philosophie widerspricht der negativen, rationalen Philosophie mit ihren apriorischen Begriffen. Können sich aber zwei Widersprechende ergänzen? Nach der negativen, rationalen, apriorischen Philosophie ist Gott absolut, unendlich, ewig, unveränderlich, allgegenwärtig, allmächtig, allwissend, — woraus natürlich folgt, daß er Alles in Allem ist, daß außer ihm Nichts wirklich ist — nach der positiven Philosophie ist er persönliches, frei schöpferisches Wesen, das eine wirkliche Welt außer sich setzt, die sogar von ihm abfällt und sich ihm widersetzt. Der Widerspruch ist einleuchtend. Schelling wollte nun die negative, d. i. pantheistische Philosophie nicht ganz aufgeben, nicht völlig verleugnen, sondern er wollte sie nur zum Moment herabsetzen. Dadurch wurde aber sein ganzes neues System widersprechend, wie der denkende Leser nach aufmerksamer Durchlesung meiner Darstellung zur Genüge bestätigt finden wird, und wie ich auch noch zeigen werde. Schelling's Ueberschwängliches, absolut Transcendentes, Ueberseiendes, ist nach dieser Erklärung seiner Entstehung kein Geheimniß mehr.

Schelling hat Recht, für sein Ueberschwängliches, absolut Transcendentes, ein freies, gewolltes Denken, ein Denken, das man wollen muß, zu fordern. Aber das ist eben kein Zeichen von Wahrheit; die Wahrheit drängt sich mit solcher unwiderstehlichen Gewalt dem Geiste auf, daß man den Willen gar nicht in Anspruch zu nehmen braucht. Was in Schelling's Philosophie wahr ist, — und daß die tiefste Wahrheit in ihr ist, läßt sich nicht leugnen — drängt sich mit solcher unwiderstehlichen Gewalt auf, daß es gar nicht auf unsern Willen ankommt, es für wahr zu halten, sondern daß wir es für wahr halten müssen, weil es wahr ist. Jeder kann an sich die Erfahrung gemacht haben, daß er, was wahr

ist, selbst wider seinen Willen, selbst wenn es gegen seinen Willen gehen sollte, als wahr anerkennen muß. Alle Aussprüche des Gewissens sind von dieser Art. Wir möchten gern manche unserer frühern Thaten anders ansehen und sie für besser halten, als das Gewissen sie beurtheilt, und wir überreden uns auch leicht, daß sie so übel nicht sind, oder wir rechtfertigen sie wohl gar; aber im Innern sagt doch stets der stille unbestechliche Richterspruch des Gewissens: so sind sie und nicht anders. So aber, wie mit der praktischen, ist es auch mit der rein theoretischen Wahrheit. Diese ist noch weit weniger eine Sache des Willens, als jene. So wenig es von unserm Willen abhängt, anzuerkennen, daß $2 \times 2 = 4$, so wenig dürfen selbst die höchsten philosophischen Wahrheiten von unserm Wollen abhängen. Denn sobald sich der Wille in das Erkennen mischt, ist dieses schon nicht mehr rein; und man ist beim besten Willen nicht mehr sicher, wahr erkannt zu haben, sobald das Erkennen kein Resultat der reinen Thätigkeit der Intelligenz, mit Absonderung aller Einflüsse des Willens, war. Es ist auch in der That nicht einzusehen, warum in der Philosophie nicht eben so die der Schelling'schen Forderung des Wollens gerade entgegengesetzte Forderung der Absonderung aller Einflüsse und Einflüsterungen des Willens gelten soll, wie in der Mathematik und Naturwissenschaft, da doch die Philosophie auch Wissenschaft sein soll. Die religiöse Erkenntniß, der Glaube, ist Sache des Willens. Darum ist aber auch Religion keine Wissenschaft, und darum widersprechen die religiösen Doktrinen an so vielen Punkten der Erfahrung und den Resultaten der Wissenschaft.

Wenn Schelling, so wie für seine frühere Philosophie die intellektuelle Anschauung, für seine jetzige den Willen fordert, wenn er seine Gedanken für solche erklärt, die man wollen muß, so läßt er sich freilich nicht widerlegen, denn er kann auf jede noch so streng gedankenmäßige Widerlegung einfach erwidern: du willst meine Gedanken nicht; wolle sie nur, glaube nur, glaube mir nur, erhebe dich nur zu jenem freien Denken, das für mein absolut Transcendentes, Ueberschwängliches erforderlich ist, und du wirst aufhören, mich zu widerlegen. Allerdings, wenn die Denkfreiheit so frei wird, daß sie Freiheit vom Denken wird, daß sie die Freiheit wird zu denken, was man will, nicht was man muß, dann ist das goldene Zeitalter für die Philosophie angebro-

chen, wo jedes auch noch so unhaltbare System unwiderleglich ist, weil es ja nicht gedacht, sondern nur gewollt wird, und eo ipso haltbar ist.

Herbart las am 6. Oct. 1813 in der königl. deutschen Gesellschaft zu Königsberg eine Abhandlung „über die Unangreifbarkeit der Schelling'schen Lehre" vor, welche in Hartenstein's Ausgabe von Herbart's kleinen Schriften und handschriftlichem Nachlaß Bd. I. abgedruckt ist. Herbart sagt dort: „Schelling's Philosophie hat den Widersinn zum Princip erhoben; das Ungereimte ist ihr das Erhabene und das Undenkbare der eigentliche Gegenstand des Wissens." (S. 548.) Dies gilt noch jetzt, denn Schelling's Verschmelzung des Theismus und Pantheismus ist widersinnig, ungereimt, undenkbar. „Ein Zeitalter, das den Verstand schmäht und verleumdet, ist darum noch lange nicht dahin gekommen, den Verstand zu binden oder gar zu lähmen." (S. 550.) „Wo ist Grund und Boden für die Anschauung des Schelling'schen Absoluten? Schelling fand nöthig, sich auf eine Anschauung zu berufen. Aber hier kam unter vielen pomphaften Phrasen das Geständniß zum Vorschein: die intellektuelle Anschauung sei nicht in dem geistigen Vermögen eines Jeden. Und so ereignete sich die allgemein bekannte Thatsache, daß von manchen Jünglingen Opium, gebrannte Wasser, ja in Einem Falle sogar Quecksilber zu Hilfe gerufen wurde, vermuthlich in der Hoffnung, dadurch die geforderte Anschauung zu erkünsteln." (S. 551.) „Die glücklichen Auserwählten, denen die erhabene Anschauung (jetzt der Wille) einmal geworden ist: kann man sie widerlegen? Werden sie nicht lächeln, wenn man ihnen zeigt, undenkbar sei, was sie gesehen haben? Sie sind mit Mühe zum Schauen gelangt, darum wollen sie nicht, daß das unwahr sei, was sie sehen. So auch belehrt man den Gespenstergläubigen über die Täuschungen des Auges und der Phantasie — vergebens! er hat die Gespenster gesehen!" (S. 552.)

6. Daß Schelling die positive, d. i. theistische Philosophie seiner frühern pantheistischen nur aus einem Wollen, einem praktischen Bedürfniß, als Ergänzung hinzugefügt hat, beweist der Vorzug, den er der Thesis vor der Antithesis giebt. Die Thesis enthält durch alle vier Antinomien hindurch den Theismus, aber Kant gesteht selbst ein, daß mehr ein praktisches, als rein theoretisches Interesse uns auf die Seite des Dogmatismus oder der Thesis hin-

überzieht. „Auf der Seite des Dogmatismus oder der Thesis zeigt sich zuerst ein gewisses praktisches Interesse, woran jeder Wohlgesinnte, wenn er sich auf seinen wahren Vortheil versteht, herzlich Theil nimmt. Daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, daß dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben sei, und daß endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem Alles seine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt, das sind so viel Grundsteine der Moral und Religion. Die Antithesis raubt uns alle diese Stützen, oder scheint wenigstens, sie uns zu rauben.“ (Kritik d. r. Vern. Rosenkr. S. 370.) Aber Kant war ehrlich; da es ihm in der Kritik der r. V. nicht um Befriedigung praktischer Interessen, sondern um Wissenschaft zu thun war, schlug er sich weder auf die Seite des Dogmatismus oder der Thesis, noch auf die Seite des Empirismus oder der Antithesis, sondern erklärte sich aus rein theoretischem Interesse für beide, gestand beiden wissenschaftliche Geltung zu, und suchte ihren Widerstreit zu lösen. Und wahrlich diese Lösung enthält das Tiefste, was sich denken läßt. In Kant's Auflösung der Antinomien, wenn man sie recht versteht, ist gleicherweise der Theismus, wie der Pantheismus, oder, um mit Schelling zu reden, die positive, wie die negative Philosophie, in einem höhern Dritten aufgehoben, welches mit Ausschließung der Unwahrheit beider, die Wahrheit beider in sich vereinigt. Kant hat sich das selbst nicht so zum Bewußtsein gebracht, wie es mir klar geworden ist. Doch liegt in ihm der Keim dazu. Aus Kant's Auflösung der Antinomien läßt sich diejenige wahrhafte Philosophie ableiten, die ich in der Einleitung als gefordert durch die bisherige Geschichte der Philosophie und besonders durch den in der jüngsten Zeit so heftig gewordenen Kampf zwischen der theistischen und pantheistischen Richtung des Philosophirens, bezeichnet habe. Der wahre Sinn und die tiefe Bedeutung der Kantischen Unterscheidung zwischen dem Ding an sich oder dem Intelligibeln, wie es Kant auch nennt, und der Erscheinung kommt erst hier in der Auflösung der Antinomien zum Vorschein.

„Aller Anfang ist in der Zeit und alle Grenze des Ausgedehnten im Raume. Raum und Zeit aber sind nur in der Sinnenwelt. Mithin sind nur Erscheinungen in der Welt

bedingterweise, die Welt aber selbst weder bedingt, noch auf unbedingte Art begrenzt." (Krit. d. r. V. R. S. 411.) „In der mathematischen Verknüpfung der Reihen der Erscheinungen kann keine andere als sinnliche Bedingung hineinkommen, d. i. eine solche, die selbst ein Theil der Reihe ist, da hingegen die dynamische Reihe sinnlicher Bedingungen doch noch eine ungleichartige Bedingung zuläßt, die nicht ein Theil der Reihe, sondern als blos intelligibel, außer der Reihe liegt, wodurch denn der Vernunft ein Genüge gethan und das Unbedingte den Erscheinungen vorgesetzt wird, ohne die Reihe der letztern, als jederzeit bedingt, dadurch zu verwirren und, den Verstandesgesetzen zuwider, abzubrechen.". (Daselbst S. 417.) „Die Richtigkeit jenes Grundsatzes von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt, nach unwandelbaren Naturgesetzen, steht fest und leidet keinen Abbruch. Es ist also nur die Frage: ob dessen ungeachtet in Ansehung eben derselben Wirkung, die nach der Natur bestimmt ist, auch Freiheit stattfinden könne, oder diese durch jene unverletzliche Regel völlig ausgeschlossen sei? Und hier zeigt die zwar gemeine, aber betrügliche Voraussetzung der absoluten Realität der Erscheinungen sogleich ihren nachtheiligen Einfluß, die Vernunft zu verwirren. Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten. Alsdann ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die sammt ihrer Wirkung, unter dem Naturgesetze nothwendig sind. Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der That sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligibele Ursache aber wird in Ansehung ihrer Causalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also sammt ihrer Causalität außer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibeln Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden." (Daselbst S. 421.)

In diesen wenigen Worten der Kantischen Vernunftkritik ist der Schlüssel zur wahren Ueberwindung des Theismus, wie des Pantheismus nach ihrer falschen Seite und zur Vereinigung beider nach ihrer wahren Seite gegeben. Dem Pantheismus sind die Einzelwesen nur Erscheinungen, nur flüchtige Modificationen der Gottheit, der absolut unendlichen Substanz, obwohl im Widerspruch mit der Erfahrung, da bloße Erscheinungen gar nichts Wirkliches, Selbstthätiges, für sich Seiendes sein können, die Einzelwesen der Welt aber ihre Realität, ihre Spontaneität, ihr Für-sich-sein hinlänglich beweisen. Selbst der leblose Stein beweist seine Realität, seine Thätigkeit, sein Für-sich-sein zur Genüge durch seinen Druck und seinen Widerstand. — Dem Theismus sind die Einzelwesen der Welt zwar höchst wirkliche, reelle, freie, für sich seiende Wesen, aber ihrer Realität und Freiheit gegenüber, vermöge der sie sich von der Gottheit losreißen und ihr widersetzen können, wird die Gottheit, die Substanz, zur Chimäre und existirt nur noch dem Namen nach, wie ein Scheinkönig der Welt.

Beide haben nun Recht und beide Unrecht. Der Pantheismus hat Recht, die Einzelwesen für Erscheinungen zu erklären, aber er hat Unrecht, sie blos für Erscheinungen zu erklären, als wären sie ganz und gar nur Erscheinung, und die Substanz, das Wesen, außer ihnen. Der Theismus hat Recht, das In-sich- und Für-sich-sein der Einzelwesen, ihre Realität und Freiheit anzuerkennen, aber er hat Unrecht, diese im Menschen so hoch zu steigern, als ob die menschlichen Individuen ganz und gar nur Substanz, lauter Realität und Freiheit wären, als ob sie nicht die Spuren der Bedingtheit und Abhängigkeit, diejenige Seite, wonach sie blos Erscheinungen und darum vergänglich sind, deutlich genug an sich trügen.

Die Wahrheit ist also nur das Dritte, daß die Einzelwesen der Welt weder bloße Erscheinungen, aller Freiheit und Selbstständigkeit beraubte flüchtige Modificationen der Substanz, noch daß sie von der Substanz sich losreißende, von ihr abfallende und für sich in einem von der Gottheit abgesonderten Weltreich sich constituirende Substanzen sind: sondern daß sie beides, die Freiheit und Abhängigkeit, die Bedingtheit und Unbedingtheit, die Substantialität und Accidentalität in sich vereinigen, und daß, wenngleich stufenweise, vom Unorganischen an bis zum Menschen hinauf, doch

jedes Einzelwesen der stufenweis einander übergeordneten Gattungen der Welt ein Concretum jener beiden radikal entgegengesetzten Weisen des Seins ist.

Die nähere Ausführung dieser eben so dem Gedanken, wie der Erfahrung entsprechenden Weltansicht behalte ich meinem künftigen Werke vor. Hier will ich nur noch bemerken, welches Licht sich von ihr aus auf die nie aussterbende Frage nach der Unsterblichkeit verbreitet. Wäre das ganze Einzelwesen, wäre alles an ihm Substanz, so müßte es auch ganz und gar unvergänglich sein, es könnte nichts an ihm vergehen, da die Substanz ihrem Begriff nach ewig ist. Wäre umgekehrt das Einzelwesen gar nicht Substanz, sondern ganz und gar nur Erscheinung oder Accidenz, so müßte es ganz vergehen, es könnte nichts an ihm unvergänglich sein. Beides aber ist falsch. Das Einzelwesen ist weder ganz und gar vergänglich, noch ganz und gar unvergänglich, sondern seinem Wesen, seiner Substanz nach unvergänglich, von Seiten seiner Erscheinung hingegen vergänglich. Die Frage nach der Unsterblichkeit läßt sich also nicht mit einem einfachen Ja oder Nein beantworten, sie ist keine einfache Frage, weil das Einzelwesen, worauf sie sich bezieht, kein einfaches, abstraktes Wesen, sondern konkret ist.

Substantialität, Freiheit, Ewigkeit einerseits und Accidentalität, Abhängigkeit, Zeitlichkeit andrerseits sind identische Begriffe. Die Substanz ist das Freie und Ewige; die Accidenzen sind das Abhängige und Vergängliche.

Dem Ewigen entgegengesetzt ist das Zeitliche. Zeitlich ist Alles, was entsteht, was gesetzt wird, was nicht in und aus sich, sondern in und aus einem Andern als seinem Grunde ist; eben dieses ist aber auch darum nicht frei, sondern nothwendig, und eben darum ist es nicht Substanz, nichts wahrhaft Wirkliches.

Das Zeitliche ist also nichts wahrhaft Wirkliches. Und umgekehrt: das wahrhaft Wirkliche ist nicht zeitlich, sondern überzeitlich oder ewig.

So falsch es aber wäre, das Ewige so vom Zeitlichen zu trennen, als ob es jenseits des Zeitlichen für sich und das Zeitliche diesseits des Ewigen ebenfalls für sich wäre — beide also außereinander, ohne Connex, ohne Zusammenhang: eben so falsch wäre es, das wahrhaft Wirkliche, Substantielle von dem nur Accidentellen, Erscheinenden zu trennen.

Vielmehr, obwohl das Ewige überzeitlich ist, so ist es doch nicht unzeitlich oder ohne das Zeitliche. Es ist nur nicht zeitlich, hat aber das Zeitliche an sich. Und eben so ist die Substanz, das wahrhaft Wirkliche, das Wesen, zwar über der Erscheinung, aber nicht ohne dieselbe.

Die Welt, wahrhaft aufgefaßt, ist dieses wunderbare Ineinander von Zeitlichem und Ewigem, Erscheinendem und Wirklichem, Nothwendigem und Freiem.

Und jedes Einzelwesen, jedes Individuum ist diese wunderbare Verkettung von wahrhaft Seiendem, Ewigem, Substantiellem, und nur Erscheinendem, Zeitlichem, Accidentiellem. Die Betrachtung der einzelnen Dinge ist also hier eine ganz andere, als bei Spinoza, bei dem dieselben ganz und gar nur Modificationen, also gar nichts Substantielles, Reales, an und für sich Wirkliches sind. Sie sind vielmehr beides, Substanzen in einer gewissen Modification.

Jedes Ding ist also zugleich hoch und niedrig, werthvoll und nichtig, bleibend und vergänglich. Jedes Ding trägt diesen Gegensatz in sich, der im Menschen nur am auffallendsten, am schroffsten ist, weil der Mensch der Gipfel auf der uns bekannten Stufenleiter der Wesen ist, und je höher die Wesen steigen, desto schroffer jener Gegensatz hervortritt.

Es ist allgemeines Weltgesetz, daß Entgegengesetztes sich anzieht. Entgegengesetztes ist nicht getrennt, jedes für sich, sondern es zieht sich an, denn es bedarf eines des andern, weil jedem von beiden das fehlt, was das andere ist. Nur Gleiches, von dem jedes dasselbe ist, was das andere, bedarf sich nicht, ist sich daher gleichgültig.

Die Welt ist nur lebendig durch dieses sich gegenseitig Anziehen und Annehmen des Entgegengesetzten. Ein Wesen, das in sich keinen Gegensatz trägt, ist todt; es fehlt ihm aller Stoff zur Thätigkeit. Denn was einen solchen Stoff nicht in sich trägt, in seiner eigenen Zeitlichkeit und Endlichkeit, kann ihn auch nicht außer sich, in der Außenwelt haben. Das nächste Objekt ist jedem Subjekt seine eigene Objektivität, sein Leib.

Der allgemeinste, durchgreifendste Gegensatz ist der von Seele und Leib, d. i. von Substanz oder Wesen und Accidenz oder Erscheinung. Jedes Individuum trägt diesen Gegensatz in sich, jedes fällt also unter beide Kategorien. Diese beiden vertheilen sich nicht etwa an zwei verschiedene Subjekte.

7. In der ganzen angeführten Stelle über die drei Potenzen und über das Verhältniß Gottes zu ihnen gehen Theismus und Pantheismus widersprechend durcheinander. Zuerst klingt alles ganz pantheistisch und ganz übereinstimmend mit Schelling's früherer Lehre vom Grunde oder von der Natur in Gott. Denn vom blind Seienden wird ausgegangen, und gesagt, daß Gott zwar dieses Unvordenkliche ist, aber daß er in diesem blinden, unvordenklichen Sein noch nicht Gott ist, d. h. noch nicht er selbst in seiner Gottheit, sondern daß er dazu erst später durch Befreiung von dem ersten blinden Sein und durch Erhebung über dasselbe wird, wie der Mensch anfangs in seinem rohen, natürlichen Sein noch nicht wahrhaft Mensch, humanus, ist, sondern dazu erst wird durch Befreiung von seinem Natursein und Erhebung über dasselbe, indem er dasselbe als Stoff einer Bildung sich unterwirft. Gott ist also nicht anfangs Geist und kommt dann erst außer sich, entäußert sich dann erst zur Natur, sondern umgekehrt, er befreit sich von seinem anfänglichen Außersichsein als Natur, er entwird diesem blinden natürlichen Sein, und durch stufenweises sich Emancipiren von dem blinden, unvordenklichen Naturgrunde, durch stufenweise Verinnerlichung dieses Aeußern, Materiellen entsteht die abgestufte Welt in ihren verschiedenen Graden der Selbstmächtigkeit.

So weit, — dies wird Niemand bestreiten, — klingt alles ganz pantheistisch und ist gar nicht verschieden von Schelling's früherer Philosophie. Aber nun auf einmal kommt der gewaltsame Gegenstoß gegen diesen Weg von Unten nach Oben, gegen dieses Werden und sich Entwickeln Gottes, indem Schelling diesem zum Trotz behauptet, daß Gott dennoch außer und über dem Prozeß stehe, erhaben über alles Werden und sich Entwickeln, daß dieser Prozeß vielmehr der Prozeß der von Gott freiwillig geschaffenen Welt sei, veranlaßt von Gott. Aber das Gewaltsame dieses theistischen Gegenstoßes von Oben nach Unten zeigt sich sogleich darin, daß Schelling sich zu behaupten genöthigt sieht, die Materie der Welt, die er Weisheit nennt, sei unerschaffen, was doch ganz gegen die biblische Lehre von der Schöpfung der Welt aus Nichts streitet.

In solche Widersprüche muß man aber gerathen, wenn man zugleich Theolog und Philosoph sein, zugleich der Dogmatik und der Wissenschaft genügen will. Die Folge davon ist, daß man keinem von beiden genügt. Denn

Niemand kann zweien Herren dienen. Schelling's neues System, dieses Gemisch von Theismus und Pantheismus kann eben so wenig die strengen Theologen, als die strengen Philosophen befriedigen. Der Widerspruch ist da, er liegt klar und deutlich vor Augen, er läßt sich nicht wegleugnen. Denn wenn Gott vor seiner Existenz als Gott das blind Seiende, die wilde, verzehrende, schrankenlose Materie ist und nur durch stufenweises Ueberwinden und Verinnerlichen oder Vergeistigen dieses Blinden, Außersichseienden, — welcher Prozeß identisch ist mit dem weltbildenden Prozeß, — zu sich selbst kommt; so läßt sich daneben eine Schöpfung aus Nichts, die die freie That eines persönlichen, außerweltlichen, der Welt nicht bedürfenden Gottes ist, nicht mehr denken. Man kann nur entweder das eine, oder das andere annehmen, (wenn man überhaupt noch nicht zu der Einsicht gekommen ist, daß weder das eine, noch das andere, weder der Pantheismus, noch der Theismus wissenschaftlich haltbar ist); denn sowohl das eine, als auch das andere — ist ein Widerspruch.

Ueberdies ist das Motiv, das nach Schelling Gott bewog, die Welt, die er auch unerschaffen lassen konnte, dennoch zu erschaffen, noch keineswegs das edelste und Gottes würdigste, das sich denken läßt. Denn das Bedürfniß, erkannt zu werden, ist ein egoistisches Motiv. Wenn Gott die Welt blos aus diesem Ehrgeiz schuf, von dem Menschen in seiner Größe und Herrlichkeit erkannt zu werden, so giebt es Menschen, die edler sind und aus reinern Motiven handeln, als dieser Gott. Denn hat es nicht Menschen gegeben, die nicht um ihrer selbst, um ihrer Ehre willen, sondern rein nur um Andere zu beglücken, Großes thaten und sich für Andere aufopferten? Ist nicht das gewöhnlich angenommene Motiv, daß nämlich Gott die Welt aus Liebe schafft, d. h. um Wesen außer sich beglücken und beseeligen, um ihnen einen Theil von seiner unendlichen Seeligkeit mittheilen zu können, — weit gotteswürdiger, als das Schelling'sche? —

Schellings Kritik des Spinoza, daß dieser nämlich nur bei der ersten Potenz, beim blind Seienden stehen geblieben, sich von da nicht zu den beiden andern höhern Potenzen erhoben, darum nicht zu Gott als Gott gekommen sei, ist falsch. Spinoza's Substanz ist keineswegs das blind Seiende, die bloße Materie, mit Ausschließung der höhern Potenzen, des Verstandes und Willens, oder des Geistes. Spinoza's Substanz schließt Nichts aus, sie ist allumfassend; es

läßt sich durchaus Nichts nennen, was nicht als ein Modus in der absolut unendlichen Substanz des Spinoza enthalten wäre. Spinoza leugnet Verstand und Wille oder das, was wir Geist nennen, nicht schlechthin, sondern bestimmt sie nur als Modi der göttlichen Substanz. Schellings ganzes System ist nur ein Modus der Spinozistischen Substanz. Spinoza läßt sich darum auch gar nicht widerlegen, denn er kann augenblicklich die Widerlegung selbst nur für einen Modus seiner Substanz erklären, wodurch freilich diese Substanz, dieses allerrealste Wesen, das Nichts ausschließt, wie ich oben gezeigt habe, zum allerwidersprechendsten Wesen wird, denn in dem Einen Modus erkennt es sich an, und glaubt an sich, in dem andern widerlegt und bezweifelt es sich. Daß aber das über dem blinden, schrankenlosen, außer sich kommenden Sein erhabene und es überwindende vernünftige, besonnene, gelassene und gefaßte Sein, kurz das geistige Sein dem blind materiellen Sein gegenüber, dem Spinoza nicht fremd war, beweist zur Genüge seine Bestimmung der Leidenschaft als Unfreiheit, die von inadäquaten Ideen herrühre. Die Leidenschaft ist jenes blinde, schrankenlose, außer sich gekommene und darum unfreie Sein, die adäquaten Ideen dagegen das besonnene, geistige, freie, vernünftige Sein. —

Der Schelling'schen Potenzenlehre liegt, das läßt sich nicht läugnen, die tiefste, auf Erfahrung beruhende Wahrheit zu Grunde. Die Elemente der Schelling'schen Philosophie sind wahr; unwahr ist nur das Gebäude, das er aus ihnen zusammenfügt. Schelling macht den Eindruck, wie ein Baumeister, der das kostbarste Material, die edelsten Stoffe zu seinem Gebäude nimmt, und es prachtvoll ausschmückt, aber ein phantastisches Ganzes daraus zusammenfügt. Läßt sich nun auch das Ganze nicht halten, so darf man doch den Stoff, aus welchem es gebaut ist, und den Schmuck nicht wegwerfen. Hiermit meine ich die Potenzen überhaupt und die vielen trefflichen Gedanken im Einzelnen. — Daß das ganze Leben ein Kampf entgegengesetzter Potenzen ist, ein Kampf der Materie mit dem Geist, und daß dieser Kampf durch das ganze Universum hindurchgeht, dessen verschiedene Stufen sich nur aus den verschiedenen Graden der Ueberwindung des blinden, zerstörenden materiellen Seins durch das vernünftige, organisirende geistige Sein erklären lassen, — wer möchte dieses leugnen? Wer hat nicht in sich selbst zumeist diesen

innern Kampf erfahren? Und welcher tiefere Mensch wäre nicht dadurch zum Bewußtsein gekommen, daß, obwohl die Materie, dieses blinde, leidenschaftliche, außer sich kommende Sein, dem Geiste, der sie zu bilden und zu organisiren strebt, stets als widersächliches Princip sich zu entziehen und die Werke des Geistes zu zerstören trachtet, — dennoch eben dieses widerstrebende Prinzip nur zur Unterordnung unter den Geist, zum Subjekt-Werden gegen denselben bestimmt ist, weil nur dann erst der wahre Friede und die Harmonie in ein Wesen eintritt, während es, so lange der Kampf dauert, schmerzlich in sich zerrissen ist, — wer, sage ich, möchte nicht zu dieser tiefen Ueberzeugung, (die die Grundlage aller wahren Ethik bildet, wie sie denn auch von Schleiermacher als solche anerkannt worden) durch gedankenvolles Auffassen der innern Erfahrung gekommen sein? — Alles was Schelling daher über diesen höchst wichtigen Punkt so meisterhaft und eindringlich, so tief und wahr, besonders in der Satanologie sagt, ist wahr und ewig, legt Zeugniß ab von der geistigen Tiefe, in der Schelling gegründet ist, und ist auch mit dem wahren Christenthum, mit dem Christenthum Christi völlig übereinstimmend, da, wie ich schon in der Einleitung bemerkt habe, eben dieses der reine Kern des Christenthums ist, gegen welchen aller kirchliche Dogmatismus mit seinen die Vernunft und Erfahrung beleidigenden Widersprüchen gar keine reale, objektive Bedeutung, sondern nur psychologische Merkwürdigkeit hat. Aber eben wenn Schelling mit jenem reinen Kern des Christenthums sich nicht begnügt, (den aus aller verhüllenden Dogmatik herauszuheben die wahre Aufgabe der Theologie wäre, durch deren Erfüllung sie einigend und versöhnend auf die Menschheit einwirken würde, während sie durch den Dogmenstreit nur trennend und spaltend wirkt, die Menschen einander entfremdend); sondern ihn wieder in die kirchlichen Dogmen von Dreieinigkeit, Menschwerdung und Sündenfall einhüllt, also mit jenem in der Welt gefundenen Gegensatze aus der Welt heraus in ein transcendentes, überweltliches, über alle Erfahrung hinaus liegendes Gebiet einschreitet — so entsteht eben dadurch das, was ich oben phantastisch, und darum unwissenschaftlich genannt habe.

Dieses Hinausgehen mit den in der Welt gefundenen Potenzen aus der Welt und dieses Ableiten der Welt aus den in ein Jenseits verlegten innerweltlichen Principien

ist der verkehrte Weg, den ich oben in der Einleitung schon als erstes Grundgebrechen der falschen Philosophie bezeichnet habe. Bei Schelling fallen die Potenzen als besondere Persönlichkeiten aus einander, und erst durch das Zusammenwirken derselben entsteht — was alles Beweises ermangelt — die wirkliche Welt, während doch umgekehrt die wirkliche Welt als Concretum der Potenzen, als innere Einheit derselben das erste ist, wovon wir ausgehen, und die Aussonderung und Ausscheidung derselben aus dem Konkreten nur ein Akt des analytischen Denkens.

Was Schelling dem Sündenfall zuschreibt, daß nämlich durch diesen die nach der vollzogenen Schöpfung von Seiten Gottes in Einheit und Harmonie gebrachten Potenzen durch den Menschen wieder in Spannung und Disharmonie versetzt worden, dadurch wieder aus einander getreten, und so alle Ordnung und Schönheit der göttlichen Schöpfung wieder zerstört und zertrümmert worden sei, — dies ist etwas völlig Unerweisbares, aller wissenschaftlichen Begründung Ermangelndes. Es ist durchaus nicht einzusehen, wie der Sündenfall des Menschen, der doch nur das materielle und geistige Sein des Menschen in Spannung versetzt, zugleich einen solchen unwiderstehlichen Einfluß auf die ganze übrige Natur ausüben könne, daß auch in dieser die schon geschehene Durchdringung der Materie vom Geist wieder verloren geht und der Prozeß der Ueberwindung von Neuem beginnen muß. Wäre die übrige Natur so völlig in sich unselbstständig, so ganz nur von den Bewegungen und Regungen des Menschen abhängig, daß wenn dieser kämpft und leidet, unmittelbar auch jene mitkämpfen und leiden muß, so müßte ja auch das Umgekehrte geschehen, daß, wenn der Mensch erlöst wird, — d. h. wenn in ihm Geist und Materie in dasjenige Verhältniß gekommen sind, welches allein das wahre ist, daß die Materie völlig durchdrungen ist vom Geist, ein williges Organ des Geistes, — unmittelbar auch in der äußern Natur diese völlige Durchdringung eintritt. Aber weder für jenes, noch für dieses bietet uns der Gedanke oder die Erfahrung Bestätigungen dar. Vielmehr giebt es Beispiele, daß bei völliger Harmonie und innerer Einheit des Menschen die äußere Natur in den wildesten Tumult, der das Unterste zuoberst kehrt, gerathen kann, während umgekehrt beim wildesten Wüthen der entfesselten menschlichen Leidenschaft die Natur den heitersten Frieden ath-

met.*) Denn Jedes kann nur durch seine eigene ihm inwohnende Idee wahrhaft überwunden werden. Alle Bildung und Ueberwindung der Natur von außen her, durch den Menschen, setzt voraus, daß in der Natur selbst das ihr blindes, materielles Sein überwindende Princip wohne. Was ist all unsre Cultivirung der Natur gegen die Bildung derselben durch die eigenen ihr immanenten Ideen? Wird je ein Mensch aus Materie eine Pflanze oder ein Thier bilden? Geschieht diese Organisirung der Materie nicht ganz ohne des Menschen Zuthun durch die eigenen der Natur immanenten Ideen? Geschieht aber diese Bildung nicht durch den Menschen, wie kann die Zerstörung dieser Bildung, der Umsturz, die Universio, wie es Schelling nennt, durch den Fall des Menschen geschehen? —

8. Nach Schellings früherer Erklärung, daß die erste Potenz, das blinde, materielle Sein keineswegs mit dem Bösen zu identificiren und etwa zu meinen sei, Gott habe das Böse gewollt; denn er habe sie nicht als Zweck, sondern nur als Mittel zur Verwirklichung des Seinsollenden gewollt, — nach dieser Erklärung ist das, was Schelling die tiefe göttliche Ironie nennt, dieses zugleich Wollen und Nichtwollen der Welt, wahrlich nicht so schwer einzusehen, daß es nöthig wäre, ein übervernünftiges Organ dafür in Anspruch zu nehmen; denn wenn man etwas in dem Sinne zugleich will und nicht will, daß man es zwar als Mittel, nicht aber als Zweck will, so liegt darin kein Widerspruch, folglich nichts Uebervernünftiges, wozu man nöthig hätte, ein höheres Erkenntnißorgan als die Vernunft, aufzurufen. Schellings Ansicht, wie sie sich besonders auch aus der spätern Stelle über die Bedeutung der Nemesis in der Mythologie ergiebt, ist die bekannte von der Nothwendigkeit des Negativen zur Hervorbringung des wahrhaft Positiven, durch Negation der Negation. Die erste, unschuldige, kindliche, unmittelbare Einheit, diese paradiesische Einheit, in die der Mensch ohne sein Zuthun versetzt war, in der er sich von Natur, also ohne sein Verdienst befand, mußte umgestürzt werden, um durch freie Wiederherstellung zur gewußten und gewollten Einheit erhoben werden zu können. Darum ist der Sündenfall, das

*) Vergl. meine Kritik der Steffens'schen Religionsphilos. in den Studien und Kritiken zur Theol. und Philos. S. 193—205.

Hervortreten des latenten materiellen Grundes nothwendig. Der Sündenfall ist also auch nach Schelling ein nothwendiger Akt, wenngleich nur von relativer Nothwendigkeit. Der Mensch mußte fallen, er mußte aus der ursprünglichen, natürlichen, realen Einheit heraustreten, um durch Wiedergeburt zur wahren, geistigen, freien, idealen Einheit gelangen zu können. Dies ist, wenn man die Satanologie und die Stelle über die Bedeutung der Persephone und der Nemesis aus der Philosophie der Mythologie aufmerksam durchliest, die unverkennbare Ansicht Schellings, und sie ist wahr und tief, denn sie enthält die Anerkennung von der Nothwendigkeit der Negation, um durch Negation der Negation zur wahrhaften Affirmation zu gelangen, ein Gedanke, der schon von Jakob Böhme so tief und eindringlich ausgesprochen worden, und der auch in Hegels Philosophie die bleibende Wahrheit derselben ausmacht; — aber kann neben dieser Ansicht von der Nothwendigkeit des Sündenfalls noch die andere theologische Ansicht bestehen, daß derselbe ein rein willkürlicher Akt von Seiten des Menschen war, der auch unterbleiben konnte und sollte? Diese andere Ansicht hat aber Schelling ebenfalls ausgesprochen, indem er wiederholt gesagt hat, daß die nach vollendeter Schöpfung göttlich gewirkte und gewollte Einheit der Potenzen bleiben, daß sie im Menschen als dem Ziel der Natur ruhen sollte, daß der Umsturz aber gegen Gottes Willen durch den Willen des Menschen geschehen sei. Wir sehen also auch hier wieder, daß Schelling auf keinem reinen, entschiedenen Standpunkt steht, daß keine innere Einheit und Konsequenz in seinem System ist, weil sich immer die pantheistische und theistische, die philosophische und die dogmatische, biblische oder kirchliche, Ansicht durchkreuzen, und eine immer die andere verdirbt. Hätte Schelling nöthig gehabt, die Kühnheit seiner Ansicht, daß der Mensch die göttliche Ordnung der Schöpfung wieder verkehre, das göttliche Universum zu einem unum versum mache, zu rechtfertigen, wenn er bei der Annahme der Nothwendigkeit dieses Aktes stehen geblieben wäre? Wenn dieser Akt nothwendig, wenn er von Gott als Mittel zu Herbeiführung der wahren Einheit gewollt war, kann da noch von Kühnheit des Menschen die Rede sein? Diese Kühnheit war ja nothwendig, Gott wollte sie, der Mensch mußte sich also die Freiheit nehmen, die göttliche Ordnung der Schöpfung umzustürzen, weil Gott es als Mit-

tel zur Erlösung wollte. Es ist also im Grunde alles die That Gottes.

Der Widerspruch liegt auch hier wieder klar zu Tage. Schelling verbindet gewaltsam die theistische und pantheistische Ansicht, und man weiß nicht recht, welche von beiden eigentlich seine Ansicht ist, ob er theistisch das Unterbleiben-Können und Sollen, oder pantheistisch das Geschehen-Müssen des Falles annimmt, ob er denselben also wirklich für einen Fall, für einen Rückschritt, oder — als nothwendig — für einen Fortschritt hält.

Und dieselbe Zweideutigkeit und Unentschiedenheit, wie in der Ansicht vom Falle, ist auch in Schelling's Ansicht von der Erlösung. Alles war von Anfang an, schon vor der Weltschöpfung, von Gott vorhergesehen, sowohl der Fall, als auch die Erlösung, und eben weil Gott mit dem Falle zugleich auch die Wiederherstellung durch die Erlösung voraussah, ließ er jenen geschehen. Sowohl daher der Fall, als die Erlösung lagen im göttlichen Plane, im göttlichen Rathschluß, geschahen nach dem göttlichen Willen, — denn wie hätte Gott sonst auch beides voraussehen können? — Aber obgleich Schelling so beides, den Fall und die Erlösung, als bedingt durch den Willen Gottes, also als göttlich nothwendig betrachtet, so will er doch auch die theologische Ansicht von der Unabhängigkeit beider, des Falles und der Erlösung, vom göttlichen Willen, der zufolge der Sündenfall rein nur durch den menschlichen Willen, die Erlösung rein nur durch den freiwilligen Gehorsam Christi geschehen ist, nicht aufgeben. Wie läßt sich aber beides vereinigen? Können Fall und Erlösung zugleich abhängig und unabhängig vom göttlichen Willen sein? Ist dies nicht ein Widerspruch? Ferner, wenn beide in dem Sinne freiwillig geschehen, daß sie, wie rein zufällige Akte, eben so gut unterbleiben als geschehen können, wie kann Gott sie vorhersehen. Wie kann Gott den Umsturz und die Erlösung vorhersehen, wenn beide eben so gut unterbleiben konnten, als sie geschehen sind? — Jeder Akt, der mit Gewißheit vorhergesehen wird, kann nur, insofern er ein nothwendig eintretender ist, vorhergesehen werden; rein zufällige Akte, die eben so gut geschehen, als unterbleiben können, kann auch ein Gott nicht vorhersehen.

Schelling ist noch in dem falschen Freiheitsbegriff befangen, demzufolge Freiheit die Möglichkeit des Gegentheils einschließt. So hatte er von Gott gesagt, daß er eben

so gut die Schöpfung unterlassen konnte, als vollziehen. Und so legt er auf den freiwilligen Gehorsam Christi ein so ungeheures Gewicht, weil er die falsche Voraussetzung macht, daß Christus diesen Gehorsam eben so gut versagen, als leisten konnte. Bei dieser Ansicht wird freilich der Gehorsam Christi zu einem Wunder, einem Mysterium. Aber Schelling hebt auch selbst wieder dieses Wunder auf, denn er sagt ja, die göttliche, in Christo zurückgebliebene Gesinnung war es, die ihn zu diesem großen Gehorsam, zu diesem Vonsichstoßen des Satans fähig machte; der Gehorsam war also ganz natürlich, denn er war nothwendig, weil die göttliche Gesinnung dazu antrieb. Daß demungeachtet dieser nothwendige Gehorsam ein freier war, ist kein Widerspruch, denn nur Zwang und Freiheit widersprechen sich, aber nicht Nothwendigkeit und Freiheit. Wenn fühlt sich der Mensch wohl freier, als wenn er sittlich, seiner wahren Bestimmung gemäß, lebt? und dennoch geschieht es nach der strengsten Nothwendigkeit, wenn ein Mensch den Forderungen des Sittengesetzes entspricht, weil der Wille und die Antriebe dazu in ihm vorhanden sind.

Der falsche Freiheitsbegriff entsteht nur, wo man Nothwendigkeit mit Zwang verwechselt, und daher nur diejenige That für frei hält, deren Gegentheil möglich ist, als ob die, deren Gegentheil unmöglich ist, darum nicht dennoch mit völliger Freiheit geschehen könnte, sondern nur gezwungenerweise. Es ist kein Widerspruch, daß Gott zur Schöpfung nicht gezwungen war, und daß er sie dennoch vollziehen mußte, daß er sie also nicht unterlassen konnte. Und eben so ist's kein Widerspruch, daß Christus zum Gehorsam nicht gezwungen war, und daß er ihn dennoch leisten mußte, daß er ihn also nicht unterlassen konnte.

Innere Nothwendigkeit ist Freiheit. „Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur: necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.“ Wäre diese richtige Definition Spinoza's von der Freiheit immer beachtet worden, so hätte man sich viele Irrthümer in der neuesten Philosophie erspart.

9. Schelling hat sich von vorn herein in ein ganz falsches, verkehrtes Verhältniß zu der heiligen Geschichte gesetzt. Heilige, religiöse Geschichte muß mit ganz andern Augen

gelesen werden, als wirkliche, reelle Geschichte. Heilige, religiöse Geschichte ist wahre Geschichte, aber nicht wirkliche, faktische Geschichte, ganz so wie Dichtung Wahrheit enthält, wenn auch keine reelle Wirklichkeit. Nun ist zwar die Wahrheit auch etwas Wirkliches, und insofern also die heilige Geschichte Wahrheit enthält, enthält sie eo ipso auch Wirklichkeit, aber diese Wirklichkeit ist eine innere, keine äußere. Heilige Geschichte ist innere, geistige, ideelle, nicht äußere, reelle, faktische Geschichte. „Im Innern ist ein Universum auch." Die Begebenheiten des innern Universums machen den Inhalt der heiligen, religiösen Geschichte aus. Wer daher den tiefen, inneren Sinn der heiligen Geschichte nicht kennte, wer gar nicht wüßte, daß dies religiöse Geschichte ist, sondern sie wie gemeine äußere Geschichte läse, dem müßte sie entweder als ein Mährchen erscheinen, oder, wollte er die wunderbaren mythologischen und biblischen Begebenheiten als wirkliche Facta nehmen, so müßte er an seinem eigenen Verstande und an der Realität der Welt verzweifeln, welches letztere wirklich bei den Wundergläubigen der Fall ist. Aber jeder Gebildete geht mit dem Gefühl und Bewußtsein an die Lesung heiliger, religiöser Geschichte, daß es sich hier nicht um das äußere Geschehen, um die Facticität des Erzählten handelt, sondern um etwas weit Tieferes. Er weiß, daß etwas dahinter steckt, daß in diesem Erzählten etwas liegt, was nicht darin erzählt ist, was aber gerade die eigentliche Geschichte dieser äußeren Geschichte ist, kurz: er weiß, daß religiöse Geschichte einen Sinn, eine Bedeutung hat. Liest er also z. B. von der Entmannung des Uranos, von Kronos, der seine Kinder verschlingt, von dem Kampfe der Titanen, von Ceres, Proserpina, von Pan nebst den Faunen und Satyrn u. s. w., so frägt und untersucht er gar nicht, ob dies alles wirklich so existirt hat und so geschehen ist, wie es erzählt wird, er setzt die Facticität gar nicht voraus und giebt sich also auch keine Mühe, diese Begebenheiten als wirkliche Thatsachen zu erklären und begreiflich zu machen: sondern er sucht ohne Weiteres in den Sinn, in die Bedeutung des Erzählten einzudringen, um das zu finden, was in dem Erzählten nicht erzählt ist, was aber doch darin liegt.

Was thut nun Schelling? In der Mythologie erklärt er uns den tiefen Sinn, die innere Bedeutung der Götter und der Göttergeschichte. Aber, so wie er an's Evangelium kommt, da faßt er Alles: übernatürliche Geburt, Wunder, Auf-

erstehung und Himmelfahrt Jesu, als eigentliche, d. h. als äußere, reelle, faktische Geschichte auf, und sucht sie begreiflich zu machen, sucht die Möglichkeit dieser als wirklich vorausgesetzten Geschichte zu beweisen. Er degradirt also die heilige, religiöse, innere Geschichte zu gemeiner, faktischer, äußerer Geschichte, und auf ihn fällt also der Vorwurf zurück, den er den Ungläubigen, d. h. denen, die nicht an die äußere Geschichtlichkeit des Erzählten glauben, macht, daß ihnen nämlich die höhere, innere Geschichte verloren geht. Gerade durch Schelling's Methode geht die höhere, innere Geschichte, die Geschichte des innern Universums, der menschlichen Seele und des menschlichen Bewußtseins verloren. Sein Unternehmen z. B., die übernatürliche, wunderbare Geburt Christi aus der Maria als faktisch zu rechtfertigen, lenkt den Geist von der Erforschung der innern Bedeutung dieser Erzählung ab, und dagegen auf den äußeren Vorgang hin, um dessen Möglichkeit zu beweisen, was doch nimmer gelingen kann. Dieses Unternehmen Schelling's ist eben so lächerlich, wie wenn Jemand z. B. den Mythus von dem Entspringen der Pallas aus dem Haupte des Zeus für faktische Geschichte nähme und nun beweisen wollte, wie dieses geschehen konnte und mußte; oder, wie wenn Aerzte und Naturforscher auf das Gerücht hin, daß eine Mannsperson aus ihrem Leibe ein Kind zur Welt gebracht, sogleich untersuchen wollten, wie dies physisch möglich war, ehe noch das Factum constatirt ist. Steht Schelling noch auf dem wissenschaftlichen Standpunkt, wenn er das Leben Jesu, wie es uns die Bibel erzählt, in allen Stücken als faktisch voraussetzt und zu beweisen sucht? Darf die Wissenschaft sich mit der Erklärung von Begebenheiten befassen, deren Facticität sich nicht einmal durch eine mögliche, geschweige denn durch eine wirkliche Erfahrung, beweisen läßt?

Es giebt nur ein richtiges Verfahren für alle religiöse, heilige Geschichte, sei es nun heidnische, oder jüdische, oder christliche, daß man nämlich die Stufe des Bewußtseins, aus welchem heraus sich diese Sagen bilden und für welches sie Glaubwürdigkeit haben konnten, untersuche. Dies thut nun Schelling zwar bei der Mythologie, aber beim Evangelium springt er auf einmal ab und führt das ganz entgegengesetzte Verfahren ein, ohne sich auch nur im Geringsten vorher über die wissenschaftliche Nothwendigkeit oder Zulässigkeit dieses veränderten Verfahrens zu rechtfertigen. Man sieht in

der That nicht ein, warum die religiöse Geschichte der Bibel anders als die der Mythologie behandelt werden soll. Käme es bei religiöser Geschichte überhaupt auf die äußere Geschichtlichkeit an, dann hätten ja auch heidnische Theologen, so gut wie die christlichen das Recht, die Facticität ihrer Götter und Göttergeschichte zu behaupten. Gestehen nun aber die christlichen Theologen den heidnischen das Recht nicht zu, ihre Mythologie für wirkliche Geschichte auszugeben, was berechtigt sie, sich dieses Recht zu nehmen? Ist dies nicht die größte Ungerechtigkeit? — Das Dringen auf die Facticität und das Bemühen, dieselbe zu beweisen, ist für heilige, religiöse Geschichte eine Erniedrigung, eine Degradation; dieses Hinlenken der Aufmerksamkeit auf die äußeren Vorgänge des Erzählten, bringt die Bibel in Gefahr, als bloße Curiositätensammlung betrachtet zu werden, wo dann aller höhere Eindruck auf Geist und Gemüth verloren geht.

Schelling hat selbst durch den Nachweis der Verwandtschaft zwischen der Mythologie und Offenbarung, durch den Beweis, daß dieselben Potenzen dort, wie hier, nur in anderer Form, das Verursachende des religiösen Glaubens sind, und daß die Offenbarung nur die Vollendung der Mythologie, das Christenthum nur das Ziel des Heidenthums, worauf dasselbe von Anfang an hinstrebte, ist, — Schelling hat, sage ich, durch diesen Beweis indirekt auch den Beweis geführt, daß beide, Mythologie und Offenbarung, Heidenthum und Christenthum, desselben, d. i. menschlichen Ursprunges sind. Denn sind die Religionen in ihrer Succession nur die verschiedenen Stufen einer Entwickelung, so muß von ihnen dasselbe gelten, was von jeder Entwickelung überhaupt gilt, daß es ein und dasselbe Wesen ist, welches durch die verschiedenen Stufen sich hindurch bewegt, und daß also am Ende, am Ziel der Entwicklung das Wesen noch dasselbe ist, wie am Anfang, nur in anderer Form. Der Mann ist noch Mensch, so gut wie das Kind, der Mensch hört durch die verschiedensten Stufen seiner Entwickelung hindurch nicht auf, Mensch zu sein. Die Religion hört also auch durch die verschiedensten Stufen ihrer Entwickelung nicht auf, Religion zu sein. Ist nun aber die Religion in ihrer Entwickelung nur Entwickelung des menschlichen Bewußtseins, also menschlichen Ursprungs, wie Schelling wenigstens nicht vom Heidenthum leugnet, da er den ganzen mythologischen Prozeß nur als den Weg bezeichnet, auf welchem das aus sei=

nem Urzustand, aus seiner ersten, unmittelbaren, substantiellen Einheit durch den Fall herausgetretene Bewußtsein des Menschen wieder zur Einheit, aber nun zur wahrhaften, innern, frei gewollten Einheit gelangt: ist, sage ich, die Religion solcherweise nur Entwickelung des menschlichen Bewußtseins, so kann das Ziel, das Ende dieser Entwickelung, d. i. die Offenbarung, das Christenthum, nicht übermenschlichen und überweltlichen Ursprunges sein. Uebernatürlich mag man das Christenthum immerhin nennen, denn die Grundforderung des Christenthums ist, wie ich gezeigt habe, die Forderung der Selbstverleugnung, d. i. der Ueberwindung des Fleisches durch den Geist, also der Erhebung über die Natürlichkeit in die Geistigkeit, — kurz der Wiedergeburt. Aber dieses Uebernatürliche ist nur ein Natürliches höherer Ordnung, bedeutet nur die zweite, höhere Natur des Menschen, die den Sieg über die erste, rohe, undurchdrungene Natur erringen soll, während bei den Theologen das Uebernatürliche des Christenthums nicht diesen immanenten Sinn hat, in welchem es doch immer noch etwas Menschliches, wenn auch das höchste Menschliche ist, sondern jenen transcendenten, überfliegenden Sinn der Uebermenschlichkeit und Ueberweltlichkeit, wodurch das Christenthum aufhören müßte, eine Religion für Menschen zu sein.

Die daher Heidenthum und Christenthum, Mythologie und Offenbarung, natürliche und übernatürliche Religion einander so entgegensetzen, als ob die zweite wirklich eines transcendenten, übermenschlichen Ursprunges wäre, und die dabei dennoch beide für Religion, für menschliche Religion, und das Christenthum für das Ziel des Heidenthums, worauf dieses hingearbeitet habe, erklären: diese wissen wahrlich nicht, was sie sagen, und man muß ihnen vergeben, eben weil sie nicht wissen, was sie sagen. Aber belehren darf und muß man sie, daß das Ziel einer Entwicklung desselben Ursprunges sein, d. h. aus demselben Wesen hervorgehen muß, wie der Anfang, die erste Stufe der Entwicklung, weil sonst gar nicht von Entwicklung die Rede sein könnte. Ist das Heidenthum und Judenthum eine Weissagung auf das Christenthum, und ist dieses nur die Erfüllung jener Weissagung, so müßte, wenn die Erfüllung übermenschlichen Ursprunges wäre, auch die Weissagung selbst schon übermenschlichen Ursprunges sein. Der Stengel einer Pflanze ist eine Weissagung auf das Blatt, das Blatt auf die Blüthe, die Blüthe auf die Frucht. Ist nun

aber die Frucht aus einem höhern Reiche, als dem vegetabilischen entsprossen? Nein, sie ist, obgleich das höchste Pflanzliche, doch nicht überpflanzlich, und so ist das Christenthum, obzwar in seiner Wahrheit das höchste Menschliche, doch nicht übermenschlich. Man muß entweder überhaupt leugnen, daß die Religion menschlichen Ursprunges, und die Entwickelungsgeschichte der Religion nur Entwickelungsgeschichte des menschlichen Bewußtseins ist: oder man muß auch das Christenthum als menschliches Erzeugniß anerkennen.

Daß das Christenthum Faktum, Thatsache ist, daß es Realität und Wahrheit hat, wird kein irgendwie Einsichtiger leugnen. Daß es ferner Aufgabe der Wissenschaft ist, seine große weltgeschichtliche Bedeutung zu erklären, wird auch kein Einsichtiger leugnen. Aber daß gerade alles dasjenige am Christenthum faktisch ist, was Schelling dafür ausgiebt, und daß dieses angeblich Faktische gerade so erklärt werden müsse, wie Schelling es erklärt, dies wird mit Recht jeder wahrhaft Einsichtige in Abrede stellen.

Schelling's Christologie ist eine ganz menschliche Geschichte, auf Gott und Christus übertragen. Ein König hat einen Sohn, der Mitregent ist, die Unterthanen rebelliren, fallen von dem König ab, und der Sohn Mitregent, der jetzt als Vermittler zwischen den König und die rebellischen Unterthanen gestellt ist, sieht sich in der Möglichkeit, sich der alleinigen Herrschaft zu bemächtigen, wenn er auf die Seite der Rebellen tritt und ihrem Princip huldigt, aber die königliche Gesinnung und die Pietät, die noch in ihm zurückgeblieben, heißt ihn vielmehr, sich dem Vater unterwerfen, den Willen des Vaters thun, und die abgefallenen Unterthanen zu ihm zurückführen.

An diese ganz menschliche Geschichte wird man unwillkürlich erinnert, wenn man Schelling auseinandersetzen hört: durch den Fall des Menschen sei der Sohn Gottes in eine so unabhängige Stellung zwischen dem Vater und der Welt gerathen, daß er in die Versuchung kam, diese göttliche Gestalt (μορφη θεου) begierig, wie einen Raub zu ergreifen, und die Herrschaft über die ihm vom Satan (dem Haupt der Rebellen) angebotenen Reiche der Welt anzunehmen; aber die gute Gesinnung, die in ihm zurückgeblieben, habe ihn den Satan von sich stoßen und die abtrünnige Welt dem Vater zurückgeben heißen.

Bestätigt diese Auffassung nicht, was ich in der Einleitung gesagt habe, daß Schelling's neue Philosophie stellenweise

ganz wie ein Mythus klingt? Freilich ist damit nicht gesagt, daß solche Stellen Unwahrheit enthalten, da auch Mythus und Dichtung die tiefste Wahrheit enthalten können, und Schelling's angeführter Mythus ist, wir müssen es gestehen, ein schöner, ein herrlicher Mythus, er hat einen tiefen Sinn, eine unleugbare Wahrheit; die Idee, die sich in diesen Mythus verkörpert hat, ist nämlich: die Macht der heiligen Gesinnung, die lieber eine Welt mit allen ihren Lockungen ausschlägt, als ihre höhere Aufgabe verleugnet. Aber wenn Schelling seinen Mythus für Philosophie erklärt, so ist über ihn dasselbe Urtheil zu fällen, wie über die Platonische Philosophie in ihrer mythischen Form, daß dies nämlich nicht reine Philosophie, sondern philosophische Dichtung ist. Schelling ist der moderne Platon zu nennen, so wie Hegel der moderne Aristoteles genannt worden ist. Schon in seinem in dialogischer Form abgefaßten Bruno hat Schelling sich ganz als modernen Platon bewiesen. Doch war sich Platon seiner mythischen Darstellung als mythisch bewußt, Schelling aber hält seinen Mythus für eigentliche Geschichte.

An dem angeführten Schelling'schen Mythus kann man aber auch wieder die ganze Eigenthümlichkeit der Religion, von der ich schon in der Einleitung gesprochen habe, kennen lernen, vermöge welcher dieselbe die innerweltlichen, allgemein menschlichen Angelegenheiten zu außerweltlichen Angelegenheiten göttlicher Persönlichkeiten macht, und dann erst als Vorbild für den Menschen aufstellt. Die Religion versetzt unbewußt das Menschliche in den Himmel, verdichtet es dort zu göttlichen Persönlichkeiten und holt diese dann wieder als Vorbilder für den Menschen auf die Erde herab. Es ist eine allgemein menschliche Nothwendigkeit, wenn das Menschengeschlecht seine Bestimmung erreichen soll, alle Versuchungen der Materie, des Fleisches, durch den Geist zu überwinden, nie der Materie als solcher zu huldigen, und sie als solche zum Zweck zu machen, sondern sie geistig zu durchdringen, sie zum Stoff und Organ geistigen Lebens und geistiger Schöpfungen zu machen. Diese Wahrheit, diese innerste menschliche Angelegenheit hat Schelling, indem er sie in der angeführten Weise zu einem Geschehen zwischen göttlichen Persönlichkeiten verdichtet hat, mythisch verhüllt, anstatt sie aus der mythischen Umhüllung, in welcher sie das N. T. darstellt, zu enthüllen. Die Aufgabe der Religionsphilosophie kann nicht sein, Wahrheit zu verhüllen, sondern sie aus ihrer religiösen Verhüllung zu enthüllen. Da-

durch allein kann die Religionsphilosophie fruchtbar und bildend für das menschliche Leben werden.

Es ist allerdings ein Beweis von dem höchsten Grade göttlicher Gesinnung, der sich denken läßt, wenn einer Person eine ganze Welt mit all ihren Schätzen angeboten wird und sie dieselbe dennoch ausschlägt, um ihrer geistigen Aufgabe zu genügen. Aber da nicht jedem Menschen alle Reiche der Welt angeboten werden und Christus doch Vorbild für jeden Menschen, selbst auf der niedrigsten Stufe und in dem beschränktesten Lebenskreise, sein soll, so verliert der Schelling'sche Christus durch sein transcendentes, überweltliches Wesen an Vorbildlichkeit für die Mehrzahl der Menschen, und bleibt in dieser Auffassung höchstens nur noch ein Vorbild für absolute Monarchen, für Könige und Kaiser, die über weite reiche Länder zu gebieten haben. Um aber auch den Kleinen und Einfältigen, deren sich doch Christus selbst so sehr annimmt, ein Vorbild zu sein, müßte Christus weit menschlicher gefaßt werden. Schelling's Christologie ist zu monarchisch, sie ist nicht demokratisch genug gesinnt. Eine wahre, allgemeinen Einfluß üben sollende Christologie muß demokratisch sein. Christus muß so allgemein gefaßt werden, daß sich Jeder an ihm ein Vorbild nehmen, Jeder ein Glied an seinem Leibe sein kann, sonst ist er nicht der Heiland aller Menschen, sondern nur der Vornehmen und Reichen, die er doch gerade verschmähte. (Matth. 11, 4—9.) In solche Versuchungen, wie die, aus Steinen Brod zu machen, sich von der Zinne des Tempels hinabzulassen und alle Reiche der Welt sich unterthänig zu machen, kann nur ein Mensch gewordener Gott, aber kein Mensch gerathen. Weit menschlicher und darum auch von tieferem Eindruck auf das Gemüth und von allgemeinerer Vorbildlichkeit für die Menschen, ist der zu Gethsemane ringende und betende Christus, der da spricht: „Meine Seele ist betrübt bis an den Tod", und: „Mein Vater, ist es möglich, so gehe dieser Kelch von mir; doch nicht wie Ich will, sondern wie Du willst." Und vollends nahe wird uns dieser Christus gebracht, wenn wir ihn am Kreuze schmerzlich ausrufen hören: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" dann aber wieder dieser Moment der Verzweiflung, des sich ganz von Gott verlassen Fühlens, in die versöhnenden Worte sich auflöst: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist." Dieser menschlich leidende und überwindende Jesus wird stets auf das menschliche Gemüth einen tieferen und heilsameren Ein-

druck machen, als jener übermenschlich transcendente, zwischen Gott und den die Welt ihm anbietenden Satan gestellte Christus, der zwar die Phantasie befriedigt, aber das Gemüth kalt läßt.

Die Theologen entfernen und entfremden Christus nur der Menschheit, indem sie ihn in eine übermenschliche Höhe hinausrücken. Dieser Gottmensch, der weder Gott, noch Mensch ist, kann kein wahres Vorbild für Menschen sein, was Christus doch sein soll und selbst sein will, indem er sagt: Folget mir nach! Jedes Vorbild ist nur Vorbild, insofern es nachgebildet werden soll. Was aber nachgebildet werden soll, muß nachgebildet werden können. Um nun aber ein Vorbild nachbilden zu können, muß der Nachbildende gleicher Natur, gleicher Fähigkeit, mit dem Vorbildenden sein. Was dieser wirklich darstellt, muß jenem möglich sein, darzustellen. Also nur von wesentlich Gleichen kann Einer dem Andern zum Vorbild, zum Muster dienen. Dem Menschen kann weder ein höheres, übermenschliches, noch ein niederes, untermenschliches Wesen Vorbild sein, sondern eben nur der Mensch. So wie innerhalb des Menschengeschlechts nur der Gleiche dem Gleichen, also z. B. nur der Künstler dem Künstler, der Gelehrte dem Gelehrten, der Staatsmann dem Staatsmann zum Vorbild dienen kann, so, in Bezug auf die Gattung überhaupt, nur der Mensch dem Menschen. Nichts ist daher absurder, als wenn die Theologen dem ihrer Meinung nach von Natur zu allem Guten unfähigen Menschen den eben so von Natur zur Sünde unfähigen Gottmenschen als Vorbild aufstellen. Wie kann ein von Natur sündloser einem von Natur sündhaften zum Muster dienen? Gieb mir dieselbe Natur, kann der von Natur Sündhafte sagen, so werde ich ebenfalls sündlos sein.

Nicht anders aber verhält es sich mit dem Schelling'schen Christus. Auch dieser von Ewigkeit her im Schooße des Vaters ruhende, dann aber durch den Fall des Menschen emancipirte und nun die Wahl zwischen Gott und Welt habende Gottessohn kann kein Vorbild für zeitliche Menschensöhne sein.

Zeiget daher lieber Christus fortan in seiner reinen Menschheit, zeiget ihn, wie er menschlich empfindend, überall Liebe predigt und übt, überall zu heilen und zu versöhnen sucht und wie er, obzwar auch allenthalben menschlich versucht, wie wir, dennoch durch seine höhere, geistige Kraft und Gesinnung überwindet und nicht seinen, sondern den

Willen des Vaters, d. i. des Geistes sucht: stellet diesen menschlichen Christus der Menschheit als Vorbild auf, fordert nur Glauben an diesen Christus, und ihr werdet ihn finden und werdet wahrhaft euern Beruf erfüllen und segensreich auf die Menschheit wirken.

Der Schelling'sche Christus erlangt nur dann erst Wahrheit für den Menschen, wenn man ihn verallgemeinert und demgemäß die Menschheit als den Sohn Gottes betrachtet, der von Anfang im Schooße des Vaters ruhend, d. h. von Anfang in unschuldiger, unmittelbarer Einheit mit seinem Wesen, durch den Fall, d. h. durch das ihn von seinem Wesen losreißende, in's Außersichsein versetzende materielle, fleischliche Princip, das anfangs nur in ihm schlummert, dann aber erwacht und sich mächtig zu regen beginnt, in die Alternative kommt, entweder dem Satan, d. i. dem verlockenden materiellen, fleischlichen Principe, das ihm alle Schätze der Welt verheißt, zu huldigen, ihm für die Genüsse der Welt die Seele zu verkaufen, oder aber dieses Princip von sich zu weisen und dagegen die Materie in den Geist zurückzuführen, zum Organ des Geistes zu machen, und mit dem Geiste zu versöhnen.

Nur von diesem Christus, dessen Geschichte nicht die eines persönlichen, überweltlichen Gottes, sondern die innerweltliche Geschichte des Menschengeschlechts ist, kann es gelten, daß wir Alle Glieder an seinem Leibe sind; denn Jeder erfährt dieses verlockende, ihn von seinem Wesen, dem Geiste losreißende fleischliche Princip, und Jeder hat, in die Alternative zwischen Geist und Fleisch gestellt, durch die ihm innwohnende göttliche, heilige Gesinnung jenen Satan von sich zu stoßen und die Materie mit dem Geiste zu versöhnen, indem er sie zum Stoff und Organ des Geistes macht.

In Schelling's Christologie kommen nicht nur widersprechende, sondern sogar die Moral aufhebende Züge vor. Widersprechend ist es, daß der Sohn, der Logos, sich freiwillig opfert, völlig unabhängig vom Vater, und daß dennoch der Vater es ist, der, beim Fall schon die Erlösung vorhersehend und vorherbeschließend, nun — da die Zeit erfüllt ist, — seinen Sohn an die Welt hingiebt, auf daß Alle, die an ihm glauben, nicht verloren werden. Die Moral aufhebend ist die Darstellung Christi als eines Bürgen für unsere Schuld. Christus lud den Zorn Gottes auf sich, und mußte den Kreuzestod sterben, weil er Bürgschaft für uns ge-

leistet, also unsere Schuld auf sich genommen und dadurch, obwohl selbst unschuldig, sich zum Schuldigen für uns gemacht hatte. Läßt sich denn aber für moralische Schulden eben so, wie für Geldschulden, Bürgschaft leisten? Kann uns ein Anderer unsere moralische Schuld abnehmen und durch Bezahlung derselben die Strafe, den Zorn Gottes, von uns auf sich nehmen? — Der nicht geringen Anzahl derjenigen, welchen die Moral eine Last ist, wird eine solche Lehre sehr willkommen sein, sie werden nicht säumen, ihre moralische Schuld auf den abzuwerfen, der so bereitwillig ist, sie auf sich zu nehmen und sie von Zahlung und Strafe zu erlösen. Aber so wenig ein Anderer für uns essen und trinken kann, ohne daß wir selbst dabei verhungern und verdursten, eben so wenig kann ein Anderer für uns dem Sittengesetz genügen, ohne daß wir selbst dabei unsittlich bleiben. Hier, im Geiste, muß Jeder selbst Alles vollziehen. So wie Keiner für den Andern denken kann, sondern Jeder selbst denken muß, wenn er nicht gedankenlos bleiben will, so kann auch Keiner für den Andern sittlich wollen und handeln, sondern hier muß Alles selbst vollziehen das heilig glühende Herz.

Es heißt doch wahrlich die Eigentlichkeit bei Erklärung der Dogmen zu weit getrieben, wenn man, wie Schelling, selbst solche die Moral aufhebende Dogmen beibehält, und man muß sich fast schämen, Schelling in solchen Punkten widerlegen zu müssen.

Den freidenkenden, vorurtheils- nud rücksichtslosen, die Widersprüche des Glaubens freimüthig aufdeckenden Philosophen machen sie es zum Vorwurf, daß ihre Lehre negativ, destructiv, die Sittlichkeit untergrabend wirke, während doch nichts leichter zu beweisen ist, als daß gerade sie, die sich rühmen, das Dogma in seiner ganzen Eigentlichkeit festzuhalten, die Sittlichkeit gefährden. Wahrlich, es wäre endlich Zeit, einzusehen, wie das Christenthum den Widerspruch in sich selber trägt, indem es in seiner Glaubenslehre seine Sittenlehre aufhebt. Beides kann unmöglich länger zusammen bestehen. Wie nun? Soll etwa das ganze Christenthum aufgegeben, oder soll die Moral der Dogmatik geopfert werden? Nein! die Dogmatik ist der Moral zu opfern.

In der christlichen Dogmatik, wie sie uns im Neuen Testament, der Urkunde des Christenthums, vorliegt, ist das jüdische Opferwesen noch nicht wahrhaft aufgehoben, sondern es ist nur eine andere Form des Opfers eingetreten, wesentlich

aber ist es noch dasselbe. Denn ob es ein wirkliches Lamm ist, das zur Vergebung der Sünden und zur Versöhnung mit Gott geschlachtet wird, und dieses Opfer wiederholt wird: oder ob der Sohn Gottes das Lamm ist, dessen Blut zur Vergebung der Sünden vergossen wird, und dieses Opfer ein für allemal geschieht — dieses ist nur ein formeller, aber kein wesentlicher Unterschied. Immer ist es doch noch ein äußeres Opfer, immer noch eine stellvertretende Genugthuung durch einen Andern, was den Menschen mit Gott versöhnt, während doch gerade die Moral das innere Opfer, die Selbstopferung, die Selbstverleugnung fordert. „Die Opfer, die Gott gefallen, sind ein geängsteter Geist, ein geängstetes und zerschlagenes Herz." Psalm 51, 19. „Sollen wir denn in der Sünde beharren, auf daß die Gnade desto mächtiger werde? Das sei ferne! sondern gleich wie Christus ist auferwecket von den Todten, also sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln; denn wer gestorben ist, der ist gerechtfertiget von der Sünde. So lasset nun die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe, sondern begebet euch selbst Gott." (Röm. 6, 1—13.) In solchen Stellen widerspricht das Alte und Neue Testament seiner eigenen Dogmatik mit ihrem Opferwesen und der stellvertretenden Genugthuung. Jeder soll selbst das materielle fleischliche Princip dem Geiste in sich opfern. Jeder soll selbst der Sohn Gottes sein, der sich freiwillig kreuziget zur Vergebung seiner Sünden und zur Versöhnung mit Gott, d. h. mit seinem wahren Wesen, dem Geist.

Es ist nicht ohne tiefen Sinn, daß die Christen sich Christen, nicht Christianer nennen, wie die Anhänger Mohameds Mohammedaner heißen. Es liegt in jener Benennung die Wahrheit, daß jeder Christ selbst ein Christus sein, selbst durch Kreuzigung seines Fleisches im Geiste auferstehen soll. Es liegt aber auch hierin, daß der äußere, historische Christus, nicht der eigentliche Erlöser der Andern, sondern nur Mittler der Selbsterlösung eines Jeden ist, nur Vorbild, das wir nachbilden sollen, wozu wir also die bildende Kraft in uns selbst tragen müssen. Man hat bisher Mittler und Erlöser als identische Prädikate genommen, und beide dem historischen Christus beigelegt. Aber der Mittler, der Vermittler der Erlösung ist ja nicht selbst das erlösende Princip, sondern setzt dieses vielmehr in einem Jeden schon voraus, um Mittler sein zu können. So wie der Arzt nicht das gesund machende Princip ist, son-

dern nur der Erwecker des dem Leibe noch inwohnenden gesunden Princips, der Naturheilkraft: ganz eben so ist der Seelenarzt, Christus, der Heiland, nicht das geistig erlösende Princip selbst, sondern nur Veranlasser, Erwecker der Erlösung durch die eigene noch inwohnende geistige Kraft in einem Jeden. Denn wäre der historische Christus wirklich das erlösende Princip selbst, warum hat er denn nicht auch die Pharisäer, die ihn kreuzigen ließen, erlöst? Wollte er etwa dieselben nicht erlösen? Nein, er konnte sie nicht erlösen, weil sie sich selbst nicht erlösen wollten. Und noch heut zu Tage kann Christus keinen erlösen, der nicht in sich selbst das Bedürfniß und die Kraft trägt, erlöst zu werden.

Die Moral ist auf Freiheit des Menschen gegründet, Die Moral setzt voraus, daß Jeder das erlösende Princip in sich selber trägt, und ihre ganze Aufgabe ist nur, den eigenen innern Erlöser in einem Jeden zu erwecken. Der historische Christus ist nur Mittler, nur Vermittler der eigenen innern Erlösung, nicht aber selbst der innere Erlöser. Denn keiner kann den andern erlösen, wohl aber kann einer Mittler der Selbsterlösung des andern werden. Die Moral also ist auf Freiheit gegründet. Die christliche Glaubenslehre hingegen ist auf Unfreiheit und Unfähigkeit des Menschen gegründet, und darum verkündet sie einen äußern, vom Himmel herunterkommenden, übernatürlich gebornen und übernatürlich wirkenden Erlöser. Frei war wohl der Mensch vor dem Falle, aber nach dem Falle hat er die Freiheit, durch welche er gefallen ist, verloren. So sagt auch Schelling, vor dem Fall habe der Mensch die Potenzen noch in seiner Gewalt gehabt, aber nach dem Fall sei er umgekehrt *in* ihre Gewalt gerathen. Als ob wir geistig in die Gewalt dessen gerathen könnten, was in unserer Gewalt steht. Hätte der Mensch wirklich die Potenzen in seiner Gewalt gehabt, so wäre er nicht in ihre Gewalt gerathen. Daß er aber in ihre Gewalt gerathen, ist Beweises genug, daß er sie nicht in seiner Gewalt gehabt, sondern daß er von Anfang an in ihrer Gewalt gestanden hat. Mit geistiger Freiheit ist es anders, wie mit leiblicher. Wohl kann einer leiblich Sclave dessen werden, der vorher sein Sclave war; der Herr kann zum Knecht des Knechtes, der Knecht zum Herrn des Herren werden. Aber ist dies auch geistig denkbar? Ist ein Herabsinken des Geistes von einer schon wirklich errungenen Höhe möglich? Kann der Geist verlieren, was er schon

wirklich besitzt? Hat der Mensch vor dem Falle schon wirklich die Herrschaft über das materielle, fleischliche Princip besessen? Wie hätte er sie dann wieder verlieren können? Wäre es noch der Mühe werth, zu leben, wenn wir fürchten müßten, das geistig errungene Gut eben so leicht und so schnell wieder verlieren zu können, wie leibliche, irdische Güter?

Nein, die Freiheit, die der Mensch angeblich durch den Fall verloren hat, die hatte er vor dem Fall noch gar nicht wirklich besessen; er stand vielmehr von Anfang an unter der Herrschaft des materiellen, natürlichen Princips, er war von Anfang an unfrei, und die Unfreiheit kam nicht erst nach der Freiheit, sondern umgekehrt die Freiheit kommt nach der Unfreiheit, hebt die Unfreiheit auf. Actu von Anfang an unfrei, unter der Herrschaft des materiellen Princips stehend, ist der Mensch potentia, der Möglichkeit nach frei, und gerade durch die ihm inwohnende, unter der äußern, reellen Unfreiheit verborgene innere Freiheit wird er, wenn die Zeit erfüllt, d. h. wenn die Unfreiheit auf den höchsten Grad gestiegen, das Gefühl der Knechtschaft am drückendsten geworden ist, sein eigner innerer Erlöser.

Die Erlösung ist also nicht der Wiedergewinn von Etwas, was der Mensch verloren, sondern die Erlangung von Etwas, was er noch gar nicht besessen, was er aber seiner wesentlichen Natur nach zu besitzen bestimmt ist.

10. Der von Schelling aufgestellte Gegensatz zwischen Natur- und Willenswirksamkeit in Gott und Christus, dem zufolge Gott nach dem Falle zwar noch potentia, d. h. mit seiner Macht, mit seiner substantiellen Kraft in der Welt gegenwärtig ist und wirkt, mit seinem Willen aber außer ihr und von ihr abgewendet, da er vielmehr nur mit seinem Unwillen, mit seinem Zorn in ihr ist, und eben so Christus nach seiner Menschwerdung zwar natura sua noch demiurgisch fortwirkt, aber nicht mit seinem Willen: dieser Gegensatz halbirt die Thätigkeit Gottes und Christi, und macht beide zu dualistischen, in sich zerrissenen und kämpfenden Wesen, denn ihrer Natur, ihrer materiellen, substantiellen Kraft nach wirken sie das gerade Gegentheil von dem, was sie wollen. Die Welt ist ein Gegenstand ihres Unwillens und Zornes, und doch sind sie es selbst, die natura sua, mit ihrer materiellen Kraft, diese von ihrem Willen verworfene Welt wirken. Der Unwille, der Zorn Gottes und Christi gegen die Welt ist also eigentlich nur Unwille und Zorn gegen sich

selbst, gegen ihre eigene Natur, denn sie wirken mit dieser das contrarium ihres Willens, und vernichten, wenn sie mit diesem wirken, wie in den Wundern, die Wirkungen jener. Schelling spricht also damit aus, was gerade denkende Köpfe der Lehre von den Wundern zum Vorwurf gemacht haben, daß Gott in einen Widerspruch mit sich selbst versetzt wird, indem er im Wunder seine eigene Naturwirksamkeit durchbricht und aufhebt. Schelling sagt es geradezu, daß Gott mit seinem Willen gegen seine Naturwirksamkeit, und mit dieser gegen seinen Willen ist.

Hiermit ist aber nur der Zwiespalt, den der Mensch in sich erfährt, daß er natura sua, d. h. in seiner Unmittelbarkeit, als natürliches, noch ungebildetes, noch nicht vom Geist durchdrungenes Subjekt so Manches thut, was er selbst vom höhern geistigen Standpunkte aus nicht billigen kann, was er vielmehr bereut, weil es gegen seinen eigentlichen Willen geschah, — dieser Zwiespalt ist von Schelling durch den Gegensatz zwischen göttlicher Natur- und Willenswirkung in Gott übertragen, wie auch gar nicht befremden kann, da Schelling in seine neue positive Philosophie noch die pantheistische Lehre vom Grunde oder der Natur in Gott aus seiner frühern Philosophie mit herüber genommen, und demgemäß das blinde, natürliche Sein der Substanz nur als die erste Stufe Gottes, als Gott vor seiner Gottheit bezeichnet hat, aus welchem, durch Befreiung von diesem natürlichen Sein, der eigentliche Gott sich erst herausarbeitet, erst zu sich kommt, indem er Geist wird. Es ist, sage ich, bei dem Herübernehmen jener frühern pantheistischen Ansicht in das neue System nicht befremdlich, daß jene hin und wieder in diesem noch spukt: aber es ist auch der Widerspruch nicht zu verkennen, der dadurch mit der neuen positiven Philosophie entsteht. Denn in dieser will Schelling in Uebereinstimmung mit den Theologen Gott als über allem Prozeß, über allem Werden und aller Entwickelung erhaben darstellen, er muß also doch konsequenterweise auch Vollkommenheit, d. i. innere Einheit und Harmonie in Gott annehmen, und darf folglich jenen Zwiespalt von Natur und Willen in Gott nicht länger festhalten, wenn er keinen Widerspruch begehen will. Ueberdies, wenn die Erhaltung nur eine fortgesetzte Schöpfung ist, und Gott in der Erhaltung der Welt nur natura sua, nicht mit seinem Willen wirkt, so mußte ja auch schon die Schöpfung nur

ein Produkt der göttlichen Natur, also nothwendig, wie jede Folge aus der Natur, und sie konnte also nicht, wie Schelling doch auch behauptet hat, eine freie That des göttlichen Willens sein. Diese Widersprüche lassen sich nicht wegleugnen.

11. Schelling's Satanologie, die er den Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung als einen Appendix zugegeben, enthält das Tiefste, was je gesagt worden, obwohl wieder nicht in rein philosophischer Form, frei von aller dogmatischen Verhüllung. Schelling kennt den Satan wie irgend einer, und es ist dies ein Zeichen von der geistigen Tiefe, in welcher er gegründet ist, denn es gehört eine Tiefe dazu, dieses Princip in seiner wahren Bedeutung zu erkennen. Man muß es, wie Schelling auch selbst gesagt hat, in sich erfahren haben. Daß es höchstes Weltgesetz ist, daß Alles offenbar, entschieden werde, daß Alles an den Tag komme, (wie Schelling auch in der Philosophie der Mythologie bei Erklärung der Nemesis wiederholt hat,) und daß darum jedem Positiven, Seinsollenden, ein entgegenstehendes Negatives, Nichtseinsollendes, eine widerstrebende Möglichkeit, ein widersächliches Princip eng verbunden ist, damit der Wille sich entscheide; daß ferner dieses widersächliche Princip immer und überall, allgegenwärtig, in allen Gebieten und auf allen Stufen des geistigen Lebens, dem Menschen anliegt, ihm zum Dasein zu verhelfen, daß wir also nicht blos mit Fleisch und Blut in grob materiellem Sinne, sondern mit einem feinen geistigen Princip, einer pneumatischen σαρξ zu kämpfen haben; daß dieses Princip sich unbemerkt in das Innere des Menschen einschleicht, proserpit, wie eine Schlange; daß es aber an sich nicht böse ist, sondern erst durch den Willen des Menschen, der es in sich aufnimmt, böse wird, an sich also gar Nichts ist, wenn ihm nicht der Mensch zum Dasein verhilft: — dieses Alles ist auf die tiefste innere Erfahrung gegründet und ist unerschütterliche Wahrheit. Nicht die σαρξ an sich ist böse, sondern der dem Geiste widerstrebende fleischliche unheilige Wille, der sie in sich aufnimmt. Welche dagegen der Geist Gottes treibt, welche in dem geistigen Willen gegründet sind, die erleiden keine Anfechtung mehr von dem Widersacher. Damit es jedoch dahin komme, damit der Mensch diesen Sieg erringe, muß er vorher viel Anfechtung erdulden und kämpfen, der Sohn Gottes muß erst viel leiden und gekreuzigt werden, ehe er in

den Himmel, in die Verherrlichung, wo er zur Rechten Gottes sitzt und die Welt beherrscht, eingehen kann. Denn nur dadurch ist alles höhere Geistige ein Lebendiges, daß es sich durch Negation, durch Ueberwindung des Negativen, Widersächlichen, affirmirt. Ich habe schon oben auf die Tiefe dieser Jacob Böhme'schen, Schelling'schen und Hegel'schen Ansicht aufmerksam gemacht. Goethe's schönes Wort, das er seinen Faust zum Schlusse sagen läßt:

> Ja, diesem Sinne bin ich ganz ergeben,
> Das ist der Weisheit letzter Schluß:
> Nur der verdient sich Freiheit, wie das Leben,
> Der täglich sie erobern muß,

gewinnt erst eine tiefe Bedeutung, wenn man es von geistiger Freiheit und geistigem Leben versteht.

Aber Schelling macht diese immanente, innerweltliche Wahrheit wieder zu einer transcendenten, überweltlichen und überschwänglichen, indem er, um die Parallele zwischen Christus und dem Satan durchzuführen, diesen eben wieder so wie jenen als ein überweltliches, übermenschliches Wesen zwischen Gott und den Menschen stellt, so daß also zwischen Gott und dem Menschen zwei Mittelwesen zu stehen kommen: ein versuchendes, der Satan, und ein erlösendes, Christus. Ueberdies ist Schelling's Parallele zwischen dem Satan und Christus nicht konsequent durchgeführt, denn es ist doch klar, daß, wenn der Satan, wie Schelling richtig sagt, an sich nicht böse ist, an sich gar Nichts ist, wenn ihm nicht der Wille des Menschen zum Dasein verhilft, — daß dann der böse Wille des Menschen der eigentliche Satan ist. Ist nun aber der böse Wille des Menschen der eigentliche Satan, und verhält sich zu ihm der äußere Satan, der Versucher, nur wie ein veranlassendes, incitirendes, hervorrufendes Princip: so mußte Schelling parallel mit dieser Erklärung des Satans auch Christus nicht für den eigentlichen Erlöser, sondern nur für das erweckende, incitirende Princip des eigenen innern Erlösers, d. i. des guten Willens im Menschen, erklären, wie ich oben gethan habe. Die Satanologie muß allerdings mit der Christologie parallel sein, der Satan ist das Gegenstück zu Christus: aber bei Schelling ist keine wirkliche, streng durchgeführte Parallele; denn sonst hätte Schelling anerkennen müssen, daß, so wie der Satan Nichts ist, wenn ihm der Mensch nicht zum Dasein verhilft, auch der Erlöser Nichts ist, wenn ihm der Mensch nicht zum Dasein verhilft, wenn ihn

der Mensch nicht durch seinen Willen, seine göttliche Gesinnung, zum Erlöser für sich macht.

Es hat mit dem Guten, wie mit dem Bösen die ganz gleiche Bewandniß, daß beides dem Menschen zwar von Außen incitirend entgegenkommt, aber doch dieses äußere Gute und Böse ihm weder helfen, noch schaden kann, wenn nicht der eigene innere Wille der äußern Incitation entspricht. Das äußere Vorbild eines heiligen, reinen Menschen, wie das des biblischen Christus, wird nur auf solche incitirend wirken, in denen ein für das Heilige, Reine empfänglicher Wille existirt. Bei den Pharisäern war dies nicht der Fall, daher sie Jesum kreuzigten. Umgekehrt wird eine zum Bösen incitirende äußere Potenz nur auf solche verderblich wirken, deren Wille an sich schon zum Bösen inclinirt. Es geht also Alles in diesem geistigen, sittlichen Gebiete eben so natürlich und nothwendig zu, wie in dem physischen bei Erkrankung und Heilung. Beide, sowohl die Erkrankung, als die Wiedergenesung sind ein Produkt zweier Factoren, der äußeren Potenzen und der innern Constitution. Das menschliche Leben ist physisch wie geistig sowohl von schädlichen, verlockenden, verderbenden, als von heilsamen, erlösenden, belebenden Potenzen und Einflüssen umgeben. Daß nun aber jene wirklich verderblich, diese heilsam auf ihn wirken, daran ist Jeder selbst schuld; jeder hat es sich selbst zuzuschreiben, daß etwas Aeußeres so oder so auf ihn wirkt, denn wäre er selbst ein Anderer, wäre sein Wille ein anderer, so würde auch das Aeußere anders auf ihn wirken. So wie sich der Mensch bei physischer Erkrankung und Genesung nicht rein passiv verhält, sondern in der Passivität aktiv: eben so auch verhält er sich im Sündenfall und in der Erlösung nicht rein passiv, sondern in der Passivität aktiv.

Erlösend kann jeder fromme, reine, geistig wiedergeborne Mensch auf Andere, in denen ein empfänglicher Wille lebt, wirken, und in diesem Sinne gab es schon vor Christus Erlöser, so wie auch nach ihm gewiß schon oft solche lebendige gegenwärtige Vorbilder in der nächsten Nähe auf Viele erlösend eingewirkt haben. Für so Manchen schon wurde eine fromme Mutter, oder ein aufrichtiger Freund, ein liebender Gatte oder eine tugendhafte Gattin, oder ein weiser Lehrer sein Erlöser. „Die Stätte, die ein guter Mensch betrat, ist eingeweiht; nach hundert Jahren klingt sein Wort und seine That dem Enkel wieder.“

Laßt uns daher über dem neutestamentlichen Erlöser nicht die gegenwärtigen, im Leben uns näher stehenden Erlöser vergessen, und gegen diese undankbar werden. Lasset uns vielmehr einander gegenseitig in heiliger Gesinnung und sittlichem Wandel zu erlösenden Vorbildern werden. Dann wird erst Christus wahrhaft allgemein, wahrhaft Mensch werden. Die frühern Zeiten der christlichen Kirche und auch zum Theil noch die jetzige beweisen zur Genüge, daß je heftiger die Christen über den historischen Erlöser stritten, sie desto mehr es vernachlässigten, sich selbst einander gegenseitig zu Erlösern im Leben zu werden. Was half ihnen der historische Erlöser, wenn sie sich selbst immer mehr in Fesseln schlugen? —

Wäre der historische Christus wirklich Erlöser; wäre er nicht blos Mittler, Vermittler der innern Erlösung, in dem angegebenen Sinne, wie jedes äußere Vorbild die innere Erlösung vermittelt, sondern wäre er wirklich das innerlich erlösende Princip: wie hätten da innerhalb der christlichen Kirche und sogar im Namen der Religion Gräuel vorkommen können, die die Gräuel des Heidenthums weit hinter sich lassen? Wie wäre es möglich, daß noch jetzt, 1842 Jahre nach Christus, privatim wie öffentlich, im Einzelleben wie in der Geschichte, — Egoismus, Zwietracht, Neid, Haß, Rachsucht, Verleumdung, kurz alle nur erdenklichen Attribute des fleischlichen, noch unwiedergebornen Menschen, wenn auch in veränderter Form, doch im Wesentlichen noch eben so ihr Werk treiben, wie vor Christus? — Widerspricht es nicht der Erfahrung, die wir tagtäglich machen können, wenn Christus so aufgefaßt wird, als wäre mit ihm gleichsam eine neue Potenz, eine neue Kraft in das Innere der Menschheit eingedrungen, die sie früher nicht besessen? Ist wirklich der Fürst der Welt durch Christus ausgestoßen worden, wie kommt es, daß wir Alle noch, auf diesem oder jenem Gebiet, in dieser oder jener Form, unter seiner Macht stehen? —

Wäre der historische Christus wirklich in dem Sinne Erlöser der Menschheit, wie die supranaturalistische Theologie und in Uebereinstimmung mit ihr Schelling annimmt, als wäre nämlich durch Christus eine neue Macht, eine neue reelle Potenz, die eine innere Umwandlung, eine Wiedergeburt bewirkt hat, in das Innere der Menschheit eingedrungen, so müßte man einerseits annehmen, daß die Zeit des Heidenthums lauter Sünde, daß die Tugenden der Heiden also nur glän-

zende Laster waren, und anderseits daß innerhalb des Christenthums lauter Reinheit und Heiligkeit ist, und hier die Sünde nur scheinbar ist, wie dort die Tugend. Aber abgesehen davon, daß die geschichtliche Erfahrung gegen eine solche Auffassung spricht, da sich im Heidenthum eben so gut Beispiele reiner Gesinnung, wie im Christenthum Beispiele vollendeter Sündhaftigkeit aufweisen lassen: so ist schon überhaupt die Auffassung des moralischen Prozesses der Sünde und Erlösung, als eines weltgeschichtlichen, universalhistorischen Prozesses, ganz falsch. Der moralische Prozeß ist ein persönlicher, der sich in einem Jeden zu jeder Zeit wiederholt. Hier kann keine Erlösung von Einem für Alle ein für allemal geschehen, weil hier Keiner etwas für den Andern thun kann, sondern Jeder selbst die Aufgabe vollziehen muß. Wohl können in den andern Gebieten des Lebens, in Kunst, Wissenschaft, Politik, Industrie, Einzelne als Erlöser auftreten, indem sie neue Bahnen brechen und die Menschheit entweder von schädlichen Irrthümern, oder von drückenden Zuständen und hemmenden Einrichtungen ein für allemal befreien, so daß dann jede folgende Generation die Früchte dieser Erlösung genießt: aber kann im moralischen Gebiete, wo es sich um Erlösung von der Sünde handelt, auf dieser innersten persönlichen Stätte enes Jeden, wo Jeder selbst den Kampf auskämpfen muß, Einer für Alle das Nothwendige thun? Kann, so wie Kopernikus ein für allemal die Menschheit von der falschen Astronomie erlöst hat, eben so der historische Christus ein für allemal die Menschheit von der Knechtschaft der Sünde erlöst haben? — Wo ist denn diese innere Umwandlung der Menschheit? Ist sie nicht für Jeden und für jede Zeit eine neue, sich wiederholende Aufgabe? —

Die historische, weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums ist nicht eine solche reelle, potentielle Umwandlung, wie Schelling annimmt, sondern eine rein ideelle, d. h. eine Umwandlung des Bewußtseins. Das große, wahre und tiefe, auf der innersten Erfahrung und auf der intimsten Kenntniß der menschlichen Natur gegründete neue Bewußtsein ist nämlich dem Heiden- und Judenthum gegenüber dieses, daß weder die Werke des Fleisches, noch die Werke des Gesetzes, sondern einzig und allein die Werke des Geistes, d. i. die aus dem heiligen, wiedergeborenen Geiste, in reiner Gesinnung und in Liebe vollbrachten Werke selig machen. Dieses neue Bewußtsein, und weiter Nichts, ist die histo-

rische Bedeutung des Christenthums. Den Willen hat das Christenthum nur insofern umgewandelt, als überhaupt ein neues Bewußtsein auch auf den Willen, wo es auf einen empfänglichen Willen trifft, einwirkt. Aber diese Umwandlung des Willens ist noch lange nicht vollbracht; sie ist seit Christus die fortgehende Aufgabe des Geschlechts; sie muß alle Gebiete durchdringen, dieses fordert die universelle Bedeutung des ächt christlichen Bewußtseins.

Immer ist es so in der Geschichte, daß das Bewußtsein dem Willen, die Theorie der Praxis voranleuchtet. So oft die Zeit erfüllt ist, d. h. so oft die Menschheit das Drükkende ihres bisherigen unfreien Zustandes, das Schmerzhafte und Peinigende desselben, wie einen Leidenskelch, bis auf den letzten Tropfen gekostet hat, dann erzeugt sich jedesmal ganz nothwendig — also natürlich, nicht übernatürlich — das lebhafte Bewußtsein von dem wahren, adäquaten, der Bestimmung des Menschen entsprechenden, sein sollenden Zustand, und sofort ist mit diesem neuen Bewußtsein auch der Wille erweckt, den nun erkannten wahren Zustand auch wirklich und thatsächlich herbeizuführen. So ist es auf dem politischen, so ist es auch auf dem religiösen Gebiete. Das neue Bewußtsein des Christenthums, daß nämlich nur das Leben im Geiste das wahrhaft freie menschliche Leben, das Leben unter der Herrschaft des Fleisches und des Gesetzes dagegen die drückendste Knechtschaft ist; dieses Bewußtsein mußte sich zu einer Zeit erzeugen, wo die Menschheit jene doppelte Knechtschaft auf's Tiefste und Empfindlichste erfahren hatte, und nun war für alle Zeiten die Fackel angezündet, die dem wirklichen, realen Leben in allen Gebieten vorleuchten sollte. Es war dem Willen sein ewiges Gesetz vorgeschrieben.

12. Schelling's Philosophie der Mythologie enthält, wie die Satanologie, das Tiefste und Wahrste, was sich sagen läßt. Seine Auffassung ist großartig, und sie ist im Ganzen genommen wahr, weil sie den mythologischen Prozeß als ein nothwendiges Erzeugniß des menschlichen Bewußtseins erkennt.

Ich sage ausdrücklich, im Ganzen genommen sei Schellings Philosophie der Mythologie wahr. Ob sie aber auch im Einzelnen, in der Deutung der einzelnen Mythen wahr sei, ist eine andere Frage. Denn es ist wohl richtig, daß die Mythologie im Ganzen ein Erzeugniß des menschlichen Bewußtseins in seiner progressiven Entwicklung ist; daß

aber das mythenbildende Bewußtsein in den einzelnen mythischen Gestalten, z. B. in Uranos und Urania, Kronos, Hades, Demeter und Persephone, Pan, Dionysos, Nemesis u. s. w. dasselbe angeschaut habe, was Schelling darin sieht, dürfte schwer zu beweisen sein. Schellings Deutung dieser mythischen Gestalten ist die tiefste, die sich denken läßt; es wird schwerlich Jemand einen tiefern Sinn in den Mythen finden können, als ihn Schelling darin gefunden hat. Ob aber dieser Sinn der objektive Sinn ist, d. h. ob das mythenbildende Bewußtsein denselben Sinn damit verbunden hat, den Schelling damit verbindet, ob also z. B. das heidnische Bewußtsein in der Nemesis wirklich dasselbe angeschaut habe, was Schelling darin sieht, — das ist eine andere Frage. Die subjektiven Deutungen der Mythen können einen tiefern Sinn in die Mythen hineinlegen, ihnen eine tiefere Bedeutung unterlegen, als sie ursprünglich hatten; aber in einer wissenschaftlichen Mythendeutung kommt es vor allen Dingen auf Ermittelung des objektiven, ursprünglichen, authentischen Sinnes an, auf Ermittelung derjenigen Bedeutung, die jene Mythen für das dieselben erzeugende Bewußtsein ursprünglich hatten, also auf Eruirung desjenigen Sinnes, der darin liegt, nicht den man hinein legt. Darum habe ich oben in der Einleitung gesagt, daß Schelling, wie Kant, Fichte und Hegel, noch in der falschen religionsphilosophischen Methode befangen ist, den religiösen Vorstellungen seine eigenen philosophischen Ideen unterzuschieben. Denn die alten Griechen können unmöglich in ihren Göttern und sonstigen mythischen Gestalten das gesehen haben, was Schelling darin sieht, sonst müßten sie ja schon auf dem heutigen Standpunkt des Bewußtseins, auf dem hohen Schelling'schen Standpunkt gestanden haben, in der geistigen Tiefe Schelling's gegründet gewesen sein. Die Nemesis hatte gewiß bei den Alten einen weit einfachern, dem Standpunkt der Alten entsprechendern, natürlichern, nicht diesen tiefen philosophischen Sinn, den Schelling in ihr findet; ebenso Pan, Hades, Proserpina u. A. Ich leugne damit nicht, daß man auf eine ungezwungene, ungekünstelte Weise einen tiefern Sinn in den Mythen finden kann, als sie ursprünglich für das mythenbildende Bewußtsein selbst hätten, daß dieses sich also nicht der ganzen Tiefe bewußt war, die man in seinen Erzeugnissen finden kann; aber in der Wissenschaft kommt es doch zunächst auf objektive Auffassung des Gegenstandes an. Erst müß-

ten wir den Gegenstand zu Wort kommen, ihn sich selbst aussprechen lassen, ehe wir sagen, was wir dabei denken. Am meisten drängte sich mir die Nothwendigkeit dieser Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Deutung der Mythen, zwischen dem Sinn, der darin liegt, und dem, den man hinein legt, bei Schelling's Deutung des Zabismus, der astralen Religion oder des Sterndienstes, auf. Die alten Sternanbeter können unmöglich das in den Sternen angeschaut haben, was Schelling darin sieht; denn er brachte seine ganze Philosophie der Gestirne in die Erklärung des Zabismus hinein, indem er sagte: das erste, blinde, außer sich seiende Princip strebe nach dem Ort, an dem es nicht sein könne, nach dem geistigen Centrum. Die Elemente der Vielheit streben beständig nach einem Centrum; die Elemente erscheinen daher 1) räumlich, denn der Raum ist die reine Aeußerlichkeit, 2) beweglich, aber in einer Bewegung, die Nichtbewegung ist, weil sie immer an demselben Ort bleiben, daher 3) die Kreisbewegung, der Umlauf, denn dieses ist eine Bewegung, die der Ruhe gleich ist. Daher sind jene ersten Götter Sterngötter. Der erste Polytheismus sah also als astrale Religion nicht die Sterne als Götter, sondern die Götter als Sterne an. Das Astrale in den Weltkörpern ist nicht körperlich, sondern überkörperlich. Dieses Ueberkörperliche, dieses eigentlich Gestirnartige wurde göttlich verehrt. Das Gestirn ist nichts Konkretes, weder Stein, noch Pflanze, noch Thier, sondern über Allem. Und in allem Gestirnartigen ist Eines, wie die Gravitations-Theorie beweist. Dieses verehrte die astrale Religion, dieses Princip, den innern verborgenen Grund aller siderischen Bewegung.

Dieses und noch viel Mehreres, was Schelling bei Erklärung der astralen Religion sagte, erinnerte mich an seine Philosophie der Gestirne im Bruno, die er dort mit der wahren Bemerkung begleitet: „keine sterbliche Rede ist fähig, jene himmlische Weisheit würdig zu preisen, oder die Tiefe des Verstandes auszumessen, welche in den himmlischen Bewegungen angeschaut wird.“ Aber wozu alle diese Gedanken bei Erklärung des religiösen Sterndienstes? Können die alten Sternanbeter das in den Sternen gelesen haben, was wir jetzt darin lesen, was ein Kepler und Newton darin lasen, was Schelling darin liest.

Doch im Ganzen genommen ist, wie gesagt, Schellings Erklärung der Mythologie aus dem Prozeß des mensch-

lichen Bewußtseins ganz richtig. Die Philosophie der Mythologie befriedigt auch darum weit mehr als die Philosophie der Offenbarung, sie bietet einen reinern Standpunkt dar, weil in in ihr Alles natürlich, menschlich erklärt, Alles auf die menschliche Entwicklung zurückgeführt wird, so sehr es die Mythologie auch mit Göttern zu thun hat, während umgekehrt in der Philosophie der Offenbarung, — obgleich doch das Charakteristische der Offenbarung gerade dieses ist, daß Gott in ihr Mensch wird, der Mensch also in Gott nicht mehr, wie im Heiden- und Judenthum ein fremdes, sondern sein eigenes Wesen anschaut und darum in diesem Gott erst wahrhaft bei sich ist — von Schelling Alles auf ein transcendentes, übermenschliches, übernatürliches, überschwängliches Gebiet versetzt und dadurch dem Menschen wieder entrückt und entfremdet wird.

Es ist keine Kontinuität zwischen Schellings Philosophie der Mythologie und seiner Philosophie der Offenbarung. Bei Erklärung der Mythologie leitet Schelling Alles aus dem menschlichen Bewußtsein ab; in der Offenbarung hingegen läßt er übermenschliche, überweltliche, himmlische Wesen eintreten, so daß also Offenbarung und Mythologie nur wie zwei von entgegengesetzten Punkten ausgehende Richtungen zusammentreffen. Es ist nach Schellings Auffassung so, als steuerte der Mensch eine Strecke von der Erde aus dem Himmel zu, und als käme ihm dann, da er doch allein den Himmel nicht erreichen kann, ein Gott aus dem Himmel entgegen und führte ihn vollends in den Himmel ein. Denn nach Schelling kommt, nachdem sich in der natürlichen, wildwachsenden Religion des Heidenthums der sich selbst überlassene Mensch Gott so weit, als möglich war, genährt hat, in der Offenbarung des Christenthums der Sohn Gottes zum Menschen herab. So ist es aber nicht. Vielmehr kommt der Mensch, nachdem er im Heidenthum von der Natur ausgegangen, also vom Andern seiner, erst im Christenthum wahrhaft zu sich. Der ganze Verlauf in der Entwickelung der Religionen ist kein anderer, als daß der Mensch Anfangs außer sich ist, daß er Anfangs das Andere seiner, die untermenschlichen, materiellen, natürlichen Mächte für Gott hält und als Gott anbetet, dann aber stufenweise, zuletzt durch die griechische Mythologie und das Judenthum hindurch, wahrhaft zu sich kommt, und nun sich selbst und sein eigenes Wesen, den Geist, als Gott erkennt und verehrt. Die Menschwerdung Got-

tes im Christenthum ist daher in Wahrheit die Gottwerdung des Menschen. Denn nachdem der Mensch lange genug außer sich war, nachdem er lange genug das Andere seiner, die Materie, die Natur für höher als sich gehalten und göttlich verehrt hat, kommt er endlich, nachdem das schmerzliche Gefühl dieser Unfreiheit und Abhängigkeit von einer fremden, äußern Macht aufs Aeußerste in ihm gestiegen ist, zu dem Bewußtsein, daß er selbst, daß sein Wesen, d. i. der Geist, das höchste Wesen ist, und diesem allein die göttliche Ehre gebührt. Und darum ist das Christenthum die befreiende, erlösende, frei machende Religion; der Mensch ist in dem christlichen Gott bei sich, er fühlt sich heimisch in diesem Gott, weil derselbe menschlichen Wesens ist, und Gleiches nur zu Gleichem ein Herz hat. Feuerbach hat ganz Recht, daß die Religion und Theologie unbewußt das Prädikat zum Subjekt und das Subjekt zum Prädikat macht, indem sie sagt: Gott wird Mensch, statt vielmehr zu sagen: der Mensch wird Gott. In der christlichen Religion wird nur darum Gott als Mensch angeschaut, weil der Mensch unbewußt sich als Gott anschaut. Die Vermenschlichung Gottes ist nur eine Vergöttlichung des Menschen. Es ist dies ganz natürlich; denn je niedriger der Mensch noch von sich selbst denkt, je abhängiger er sich noch von Anderem außer sich, von den materiellen Mächten oder von seinen eigenen physischen Potenzen, von natürlichen Neigungen und Leidenschaften, fühlt, desto fremder, desto nichtiger wird er sich auch vor Gott, d. i. vor seinem wahren Wesen, das er durch Ausschließung von sich außer sich gesetzt hat, fühlen; je mehr er aber aus diesem unfreien Außersichsein wahrhaft zu sich gekommen, je tiefer er in sich selbst eingekehrt ist, und sich im Geiste stark und frei fühlen gelernt hat, desto größer und angesehener wird er sich auch vor Gott fühlen; denn wie Einer ist, so ist sein Gott. So ist die Entfremdung, die Niedrigkeit und Nichtigkeit des alttestamentlichen Menschen vor Gott nur eine nothwendige Folge seiner Selbsterniedrigung; „was ist der Mensch, daß du sein gedenkest,“ ist die durchgehende Stimmung des alttestamentlichen Menschen vor Gott, denn er fühlt sich natürlich in seiner fleischlichen Gesinnung gering vor Gott. Dagegen ist die Hoheit und Angesehenheit des neutestamentlichen Menschen vor Gott, diese Freiheit der Kinder Gottes, nur nothwendige Folge der eigenen Selbsterhöhung des Menschen im Geiste. Dort im A. T. ist also die Erhabenheit Gottes über

dem Menschen nur nothwendige Folge der Selbsterniedrigung des Menschen, hier im N. T. die Erniedrigung Gottes zum Menschen nur Folge der Selbsterhöhung, Selbstvergöttlichung des Menschen.

Bei dieser Auffassung hat man nicht nöthig, die Continuität in der Entwickelung der Religionen zu durchbrechen, und dem Menschen auf seinem Wege in den Himmel, einen Gott aus dem Himmel entgegen zu schicken, sondern man kann den Menschen aus eigener Kraft in den Himmel fahren lassen, denn dieser Himmel ist der Geist, das Leben im Geist, und der Mensch kommt folglich, da der Geist sein eigenes innerstes Wesen ist, vom Andern, vom Außersichsein nur wahrhaft zu sich, indem er in den Geist eintritt. Dieses bewirkt aber alles der Geist selbst; dieser führt selbst den außersichgekommenen Menschen in sich zurück.

Schelling sagt auch selbst in der Philosophie der Mythologie deutlich genug, daß in der ganzen Entwickelung des Menschengeschlechts Alles nur von Anfang an darauf angelegt ist, den Menschen aus seinem Außersichsein in sein Insichsein zurückzubringen. Auch erkennt Schelling, daß das erste, ursprüngliche Insichsein vor dem Gerathen ins Außersichsein, vor dem Falle, nicht das wahre, seiner selbst mächtige, selbsterrungene Insichsein war, und darum der Mensch fallen mußte, um sich durch eigene Kraft aus dem Außersichsein wieder ins Insichsein herzustellen, und so dieses gewissermaßen zu verdienen. Es ist dies die wahrhafteste und tiefste Ansicht von der Geschichte, die man haben kann, und zugleich die der Erfahrung entsprechendste; denn so wie im Leben des Einzelnen, so ist auch im großen Ganzen der Geschichte der Sinn der ganzen Bewegung nur das Zusichkommen des Menschen aus seinem Außersichsein, die Weltüberwindung im Geiste, kurz die Freiheit.

Darum habe ich in der Einleitung gesagt, daß die Geschichte der Religionen Entwickelungsgeschichte der Menschheit ist. So wie der Mensch im Anfang der Geschichte außer sich ist, und erst im Verlaufe derselben immer mehr zu sich kommt; wie er Anfangs eher alles Andere sucht und schätzt und liebt, als sich selbst, d. h. sein eigenes Wesen, das Leben im Geist; bis er endlich nach langem Verlust seiner selbst, durch das tiefe schmerzliche Gefühl der Erniedrigung seiner selbst in der weltlichen Knechtschaft, zu dem Bewußtsein gelangt, daß alle Schätze der Welt Nichts sind gegen das freie Leben

im Geist und in der Wahrheit: so und ganz eben so ist dem Menschen nothwendig in der Religion zuerst Anderes, Ungeistiges, Natürliches, Fleischliches, zuletzt der Geist sein Gott. Die Religion des Menschen ist nothwendig zuerst Vergötterung des Andern, zuletzt Vergöttlichung seiner selbst im Geist; jenes ist der terminus a quo, dieses der terminus ad quem der Religionsgeschichte.

Dieses Bewußtsein zu erringen, daß der Geist das höchste Wesen ist: wurde der Menschheit nicht leicht. Daß Gott ein Geist ist, d. h. daß der Geist das höchste Wesen, Gott ist — denn dieser zweite Satz ist der eigentliche und wahre Sinn jenes ersten — dieses durch das Christenthum in die Welt gekommene Bewußtsein setzt sich in der Geschichte die tiefste Erniedrigung, die schmerzlichste Zerrissenheit, das härteste Joch der Knechtschaft voraus. Erst mußte der Mensch außer sich sein, ehe er zu sich kommen, in sein eigenes Wesen einkehren und sich im Geiste als freies, göttliches Wesen ergreifen konnte. Daß das Leben im Geist das wahrhaft freie und göttliche Leben ist, dies ist kein theoretischer Satz, dessen Erkenntniß sich, wie andere theoretische Wahrheiten, ohne inneren Affect, ohne die tiefste, schmerzlichste Erfahrung erwerben ließe, sondern dem Verständniß dieses Satzes gehen die schwersten inneren Kämpfe vorher; die Erlangung dieses Bewußtseins wurde von der Menschheit theuer erkauft. „Wer mich sieht, sieht den Vater; ich und der Vater sind eins," konnte Christus mit Recht sagen, weil er mit dem Vater, d. i. dem Geist, eins wurde, indem er sein Ich dem Geist opferte. Wer dieses ihm nachthut, wer sich ebenfalls zu jener Freiheit im Geist erhebt, durch welche Er die Welt überwand, kann Gleiches von sich sagen.

Freiheit ist das Höchste, was es geben kann; ein Wesen, das frei ist, ist a se, hat das Leben in sich selbst. Und so wie der Vater, der Geist, das Leben in sich selber hat, giebt er es auch dem Sohne, d. h. dem Menschen, mit dem er eins wird, das Leben in sich selbst zu haben.

Dies meinte ich oben in der Einleitung, wenn ich sagte, es giebt eine Transcendenz, ein überweltliches Sein, welches zu finden wir nicht nöthig hätten, aus der Welt herauszugehen, da es in der Welt, im Geiste, zu finden ist. (S. oben S. 9.) „Wer reines Herzens ist, wird Gott schauen," d. h. wird das höchste Wesen in sich schauen, wird es in seinem reinen Herzen, im heiligen Geist ergreifen.

Diese Verkündigung der Immanenz, der Einwohnung des höchsten Wesens im wiedergebornen Menschen, ist die tiefe Bedeutung der Menschwerdung Gottes, wodurch das Christenthum Epoche machend in die Menschheit eintrat. Der bis dahin thatsächlich erniedrigte Mensch wurde durch dieses Bewußtsein erhöht, kam zum Bewußtsein seiner göttlichen Würde und Hoheit, erkannte den Geist als das höchste Wesen. Denn in der That, wenn Gott das höchste Wesen ist, ein höheres giebt es für den Menschen nicht, als den weltüberwindenden Geist. Dies ist auch der wahre Sinn von Schelling's Unterscheidung zwischen Gott vor seiner Gottheit, und Gott selbst oder Gott in seiner Gottheit. Die wahre Bedeutung davon ist, daß wir im Universum so lange noch nicht bei Gott, bei dem höchsten Wesen angelangt sind, als bis wir uns in den Geist erhoben haben. Wer in den Geist eintritt, tritt in das höchste Wesen ein. Wer mit ihm noch gespannt ist, hat das höchste Wesen noch außer sich.

Christenthum und Philosophie haben in dieser Tiefe den Punkt gefunden, wo beide dem Inhalt nach völlig übereinstimmen. Der ganze Unterschied zwischen beiden ist nur formell, da er sich nur auf die Umkehrung des Satzes reducirt, in welchem jener tiefe Inhalt liegt. Anstatt nämlich zu sagen: das höchste Wesen ist ein Geist, sagt die Philosophie, das Prädicat zum Subjekt machend: Der Geist ist das höchste Wesen.

Daß der Geist das höchste Wesen ist, wird durch das Wort Christi bestätigt: Gott ist ein Geist. Denn Gott ist das höchste Wesen, und wenn das höchste Wesen Geist ist, so ist eo ipso der Geist das höchste Wesen.

Soll uns das höchste Wesen nicht ein unbekanntes sein, sollen wir nicht, wie die Athener, (Apostelgesch. 17, 23.) einen unbekannten Gott verehren, so bleibt uns Nichts übrig, als einzugestehen: der Geist ist das höchste Wesen; denn wir kennen kein Höheres, als den Geist. Der Geist ist also Gott. Diejenigen, welche unter Gott das höchste Wesen verstehen und wollen, daß ihnen dieses höchste Wesen bekannt sei, die können gar nicht anders, als in den Satz einstimmen: der Geist ist Gott; denn nur der Geist ist das uns bekannte höchste Wesen.

Etwas Andres ist es, wenn man unter Gott nicht das höchste Wesen, den Superlativ aller Wesen versteht, son-

dern das Unendliche, das Alles, nicht bloß das höchste Wesen ist, das also auch Natur ist. Dann hat man aber auch noch nicht, wie Schelling richtig sagt, Gott selbst, oder Gott in seiner Gottheit, sondern nur Gott schlechthin, das unendliche Sein, das Alles in sich schließt, das Seiende überhaupt.

Vom Seienden muß man allerdings ausgehen. Aber das Seiende ist eine Stufenfolge von Wesen, welche der Geist als das höchste Wesen beschließt, so daß also das höchste Seiende der Geist, und wenn man das höchste Seiende Gott nennt, der Geist Gott ist.

Diejenigen, welche unter Gott zwar das höchste Wesen verstehen, aber dennoch vor dem Satz: der Geist ist Gott, erschrecken, die kennen entweder die Natur des Geistes nicht, haben noch nicht in die Tiefe des Geistes hineingeschaut, oder sie verstehen unter dem höchsten Wesen nicht das Höchste der wirklichen, uns bekannten Wesen, sondern sie haben ein eingebildetes höchstes Wesen, von dem sie sich wer weiß welche vage Vorstellungen machen, im Kopfe.

Der Philosoph geht vom Bekannten, Wirklichen aus, und nennt das Höchste des ihm bekannten Wirklichen, den Geist, Gott. Dann weiß er aber auch, was er unter Gott versteht, und ist von dem Dasein, der Existenz seines Gottes überzeugt; er braucht keine Beweise für das Dasein Gottes, denn vom Daseienden geht er ja aus und erhebt sich zur Gottheit des Daseienden. Die Gläubigen hingegen, weil sie von einem vorgestellten höchsten Wesen ausgehen, dessen Existenz von Hause aus zweifelhaft ist, müssen natürlich, den Gegnern ihres Glaubens gegenüber, Beweise für das Dasein ihres Gottes suchen. Das Ausgehen vom Begriff, von der Vorstellung Gottes muß aber ganz aufhören, wenn Gott nicht ein zweifelhaftes, bezweifelbares Wesen sein soll. Vom Daseienden muß man vielmehr ausgehen und das höchste Daseiende erforschen; dann wird man zum wirklichen Gott gelangen. Schelling hat diese allein richtige Methode erkannt, indem er sagte: man müsse vom Seienden ausgehend sich zur Gottheit des Seienden erheben, es lasse sich nicht die Existenz der Gottheit beweisen, sondern nur die Gottheit des Existirenden. Dies war ein großes Wort Schelling's. Befolgt man aber konsequent diese Methode, bricht man nicht diesen Weg von unten, von dem niedrigsten Seienden, den blind

wirkenden materiellen Kräften, bis zum höchsten Seienden, dem Geist, gewaltsam ab, indem man in einem theistischen Gegenstoß von oben, von einem vorgestellten Gott aus anfängt, wie ich diese Inkonsequenz, diese Aufhebung der Continuität, in Schelling's System nachgewiesen habe: so wird man nicht mehr vor dem Satz: der Geist ist Gott, erschrecken.

Immer nannten die Menschen das höchste Wesen Gott. Dies thut nun auch der Philosoph, auch er nennt das höchste Seiende Gott. Aber der große Unterschied ist der, daß, während die Andern das, was ihnen für das höchste Wesen gilt, das, was sie sich als das höchste Wesen vorstellen, oder einbilden, mit dem Namen Gott bezeichnen, — der Philosoph dagegen, nämlich der ächte, von der Wirklichkeit lernende, nicht das, was ihm das höchste Wesen zu sein scheint, die Vorstellung, die er sich von einem höchsten Wesen macht, Gott nennt, sondern nur das Höchste von dem wirklich, thatsächlich, erfahrungsmäßig Seienden mit diesem Namen belegt, also dasjenige, was das Höchste ist. Dieses aber ist der Geist.

Beweise für das Dasein Gottes hat man nur dann nöthig zu suchen, wenn man a priori von einem Begriff, einer Vorstellung Gottes ausgeht. Dies ist aber die ganz verkehrte, unwissenschaftliche, unphilosophische Methode. A posteriori, vom Seienden anfangend, muß man sich zu dem erheben, was das höchste Seiende ist; dann hat man den wirklichen Gott. Es handelt sich also in der Philosophie nicht darum, ob Gott existirt, sondern die philosophische Frage ist vielmehr: welches Existirende ist Gott, ist das höchste Wesen? Darauf wird aber jede wahre Philosophie antworten müssen: Der Geist.

Der Geist ist sowohl seiner theoretischen, als praktischen Natur nach das höchste Wesen, das wir kennen.

Im Geiste ist Raum und Zeit, also der Inbegriff alles Endlichen oder — wenn man dieses Welt nennt — die Welt aufgehoben. Der Geist erhebt sich in der Welt über die Welt, er ist das wahrhaft transcendente, überweltliche und darum freie, selbstgenugsame Wesen. Er ist der überweltliche Gott, den wir erfahren können. So lange wir noch in der Natur sind, sind wir noch beim Endlichen, Bedürftigen, auf Anderes Bezogenen, Gespannten. In der Natur kettet sich eins an das andere, hängt sich eins an das andere, bedarf jedes eines anderen, ist jedes bezogen auf ein anderes; der

Geist erst ist wahrhaft für sich, frei, unabhängig, selbstgenugsam, auf sich beruhend. Im Geiste erst ergreifen wir wahrhaft die Unendlichkeit.

Hätte man die Natur des Geistes gründlich erkannt, so wäre man vor dem Satz: der Geist ist Gott, nicht erschrocken. Der Geist ist von keinem Ort entfernt, sondern allgegenwärtig. Warum? Weil er keiner Zeit bedarf, um an einen Ort zu gelangen. Für den Gedanken ist kein Raum zu entfernt, den er nicht im Nu erreichte, weil er gar nicht entfernt, weil er unräumlich ist. Denn nur Räumliches ist von Räumlichem entfernt und bedarf einer Zeit, um an einen Ort zu gelangen.

Eben so ist der Geist von keiner Zeit entfernt, sie liege rückwärts nach der Vergangenheit oder vorwärts nach der Zukunft hin noch so weit von der Gegenwart ab. Denn nur Zeitliches ist von Zeitlichem entfernt, der Geist aber ist unzeitlich, ist ewig.

Weil im Geiste Raum und Zeit aufgehoben sind, ist auch die Bewegung in ihm aufgehoben. Denn Bewegung ist nur in Raum und Zeit, nur Räumliches und Zeitliches kann sich bewegen. Der Geist aber ist als unräumlich und unzeitlich das ruhende Centrum aller Bewegung. Der Geist ist nicht im Raume und in der Zeit, sondern er ist selbst der Raum und die Zeit. Alles Räumliche und Zeitliche ist also im Geist, und versteht man unter dem Inbegriff alles Räumlichen und Zeitlichen die Welt, so ist also die Welt im Geist.

Die neuere Astronomie hat gelehrt, daß kein Punkt im sinnlichen Universum stille steht, daß kein ruhendes *Centrum* in ihm zu finden ist, sondern das ganze unzählige Sternenheer mit allen peripherischen und Centralkörpern in unaufhörlichem Fortrücken begriffen ist. Nun läßt sich aber Bewegung ohne einen ruhenden Punkt nicht denken. Dieser ruhende Punkt, das Centrum, um welches die Welten kreisen, ist der Geist, denn ein sinnlicher Punkt kann es nicht sein, da jeder sinnliche, relativ centrale Punkt wieder in Bewegung ist. Das absolute Centrum ist nur der Geist.

Die Antinomie der Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt in Zeit und Raum löst sich im Geist. Man kann nämlich unter Welt zweierlei verstehen. Entweder Alles, was ist, so daß die Welt das Allumfassende ist und außer ihr nie und nirgends Etwas angetroffen werden kann.

Oder man versteht unter Welt blos alles Objekt, was Gegenstand des Bewußtseins ist, so daß also das Bewußtsein selbst nicht mit zur Welt gehört, weil es hier das ist, für welches die Welt ist.

Diese doppelte Bedeutung des Wortes Welt hätte man bei der Frage nach der Unendlichkeit der Welt in Raum und Zeit nicht übersehen sollen, dann hätte man sich viele Verwirrung erspart.

Die Welt in ersterm Sinne, als Allumfassendes genommen, kann nicht in Raum und Zeit sein, denn was in einem Andern ist, wird ja von ihm umfaßt, kann also nicht selbst das Allumfassende sein. Alles, was in einem Andern ist, wird von ihm umfaßt, umschlossen, umgränzt, ist also endlich, nicht unendlich, wie die Welt als Allumfassendes doch sein müßte. Die Welt als allumfassend ist nicht in einem Andern, sondern Alles ist in ihr.

Sagt man daher, die Welt sei in Raum und Zeit, so ist klar, daß man hier das Wort Welt nicht im erstern Sinne, sondern nur im zweiten nimmt, wonach es nur alles Objekt bedeutet. Alles Objekt ist natürlich in einem Andern, wird umfaßt von einem Andern, nämlich vom wissenden Subjekt, vom Bewußtsein, für welches es Objekt ist.

Hieraus folgt aber zweierlei:

1. Es ist eine Contradictio in adjecto, von der Welt zu sagen, sie sei unendlich in Raum und Zeit. Als in Raum und Zeit seiend, als umfaßt also von Raum und Zeit, ist sie ja vielmehr endlich, weil umgränzt, umschlossen. 2. Es ist aber auch falsch, zu sagen, die Welt sei endlich in Raum und Zeit. Denn das hieße, die Welt, alles Objekt, ist umschlossen von leerem Raum und leerer Zeit. Das Leere ist aber Nichts. Folglich wäre die Welt im Nichts, das Seiende wäre im Nichtseienden. Wer vermag das zu denken? Wenn Etwas in einem Andern ist, da muß doch das, worin es ist, das Umschließende, Umfassende, ebenfalls Etwas sein. Die Form, die einen Inhalt umschließt, kann doch nicht Nichts sein. Leerer Raum und leere Zeit ist aber Nichts.

Es ist also klar, daß die Welt als Inbegriff alles Objekts weder unendlich, noch endlich in Raum und Zeit ist. Jenes ist ein Widerspruch, dieses ganz undenkbar.

Was bleibt nun aber übrig? Wir haben dies gewonnen, daß wir auf den eigentlichen Sinn und die Bedeutung der

Frage nach der Unendlichkeit der Welt gekommen sind. Es ist die Frage nach dem Allumfassenden, die Frage nach dem, was Alles umfaßt, Alles in sich schließt, so daß außer ihm Nichts mehr ist, wir vielmehr mit ihm Alles haben. Denn der Geist findet nicht eher Ruhe, als bis er Dieses gefunden hat. Dieser Gedanke des Allumfassenden bringt ihn erst zur Ruhe, denn hat er dieses, wonach sollte er nun noch fragen? Ueber dieses hinaus giebt es ja Nichts mehr. So lange der Geist noch über Etwas hinaus zu einem andern Höhern, Umfassendern fortgehen kann, hat er keine Ruhe, sondern fühlt sich getrieben, dieses Umfassendere, Höhere zu suchen. Alles Endliche also erhält uns in fortwährender Unruhe; erst beim Unendlichen, Allumfassenden angelangt, schiffen wir in den Hafen der Ruhe ein.

Nun haben wir aber gesehen, daß die Welt, als Inbegriff alles Objekts, noch endlich, umgränzt, umschlossen ist. Was ist es also, was sie einschließt? Was ist mit einem Wort das Allumfassende? Leerer Raum und leere Zeit können es nicht sein, denn sie sind als das Leere=Nichts. Was also ist es denn?

In dem Worte Objekt liegt es schon angedeutet. Die Welt als alles Objekt kann nur im wissenden Subjekt, im Bewußtsein, d. h. im Geiste sein.

Der Geist, das Bewußtsein — beide sind identisch — ist das Allumfassende. Alles, was noch umfaßt wird, ist nothwendig Objekt. Das Umfassende selbst ist Subjekt, ist Bewußtsein.

Endlicher Geist, endliches Bewußtsein, ist darum ein Widerspruch. Alles Endliche ist ja Objekt, ist Gegenstand des Bewußtseins. Unendlich ist nur das Bewußtsein selbst, das Wissen. Das Wissen selbst ist kein Gewußtes mehr, denn sonst wäre es nicht Wissen. Das Subjekt ist kein Objekt mehr, denn sonst wäre es nicht Subjekt.

Relativ, in Bezug auf ein Niederes, mag man Etwas Subjekt nennen, was an sich doch noch Objekt ist, für ein höheres Subjekt. Ist man aber bei demjenigen Subjekt, demjenigen Wissen angelangt, welches nicht sich wieder zum Objekt, zum Gewußten schlagen läßt — dann hat man das Unendliche, das Allumfassende erreicht. Dieses aber ist der Geist, nicht dieser oder jener Geist, der selbst wieder ein Objekt des Bewußtseins ist, sondern der Geist schlechthin, das Bewußtsein als solches.

Die Welt ist im Bewußtsein. Sie ist mit ihrer zeitlichen und räumlichen Ausdehnung im Bewußtsein. Folglich ist das Bewußtsein, der Geist, erhaben über Raum und Zeit, ist nicht von gestern oder heute, auch nicht hier oder dort, da vielmehr alles Hier und Dort, alles Gestern und Heute und Morgen in ihm ist.

Die Welt ist nicht in Zeit und Raum, sondern sie ist sammt Zeit und Raum im Bewußtsein. Jenseits der Welt ist nicht Nichts, nicht leere Zeit und leerer Raum, die Nichts sind, sondern der Geist, das Bewußtsein.

Nun wird auch auf einmal klar sein, warum beständig jene Antinomie den Geist neckt und verfolgt, die ihn nöthigt, von der Welt ebenso die Endlichkeit, wie die Unendlichkeit, Unbegränztheit, auszusagen, und beides festzuhalten. Es ist die eigene Natur des Geistes oder des Bewußtseins, die dazu nöthigt. Der Geist ist Subjekt-Objekt, d. h. Wissen des Gegenstandes. Diese Natur des Bewußtseins treibt gleicherweise zur Annahme der Endlichkeit, als der Unendlichkeit des Seienden. Das Seiende nämlich, insofern es Objekt, Gegenstand des Bewußtseins ist, ist nothwendig endlich, begränzt, beschlossen, denn nur Begränztes, Bestimmtes, Beschlossenes kann gewußt werden. Das Seiende aber als Subjekt, als Wissen, ist nothwendig unendlich, unbegränzt, umfassend. Die Welt ist dieses beides.

Die Endlichkeit hat also die Welt an sich von Seiten ihrer Gewußtheit, ihrer Objektivität, die Unendlichkeit kommt ihr von Seiten des Wissens, des Bewußtseins, des Geistes zu. Die Unendlichkeit der Welt ist die Unendlichkeit des Geistes der Welt. Der Geist spricht mit der Unendlichkeit der Welt nur seine eigene Unendlichkeit aus. In der That kann auch nur das, was selbst unendlich ist, das Unendliche denken.

Das Selbstbewußtsein ist nur eine besondere Art des Bewußtseins. Das Selbstbewußtsein wird gewöhnlich so definirt, daß in ihm Subjekt und Objekt dasselbe, identisch sei, also das Wissende und Gewußte nicht verschieden, wie sonst, sondern dasselbe.

Nichts kann falscher, dem Gedanken sowohl als der Erfahrung widersprechendere sein, als dieses. Subjekt und Objekt können nie identisch sein, sondern immer ist das Objekt ein Anderes, als das Subjekt; der Gegenstand, der für ein Subjekt ist, muß doch wohl verschieden sein von dem Subjekt,

für welches er ist, denn sonst wäre er ja eben nicht Gegenstand, nicht Objekt. Schon im Ausdruck liegt ja die Verschiedenheit angedeutet.

Das Selbstbewußtsein unterscheidet sich von dem Bewußtsein andrer Dinge gar nicht dadurch, daß hier das Objekt vom Subjekt verschieden ist, dort aber nicht, — das Objekt ist vielmehr in beiderlei Arten des Bewußtseins vom Subjekt verschieden —: sondern dadurch, daß hier das Objekt ein äußeres, vom Subjekt getrenntes, dort hingegen ein inneres, mit dem Subjekt zu einem Ganzen verbundenes und zu ihm gehöriges ist. Dies ist der einzige haltbare Unterschied zwischen Bewußtsein und Selbstbewußtsein.

Im Selbstbewußtsein ist das Wissende ein Anderes, als das Gewußte, so gut wie im Bewußtsein. Aber das Andere ist dort ein zum wissenden Subjekt selbst Gehöriges, durch intime Verbindung mit ihm zu einem Ganzen, hier hingegen ein vom wissenden Subjekt Getrenntes, ihm Aeußerliches.

Beispiele aus der Selbstbeobachtung und innern Erfahrung genommen, können dies erläutern. Im Selbstlobe, in der Selbstbilligung, oder in der Selbstverwerfung und Selbstmißbilligung — ist da das Billigende und das Gebilligte ein und dasselbe? — Jener falschen Definition des Selbstbewußtseins, als Identität von Subjekt und Objekt, zufolge müßte auch in der Selbstschätzung das schätzende Subjekt und das geschätzte Objekt identisch sein. Daß aber, wenn wir diesen Begriff analysiren, Subjekt und Objekt der Schätzung, obgleich beide in Einer Person vereinigt, doch nicht identisch, sondern verschieden sind, ist ein Beweis dafür, daß auch im Selbstbewußtsein eine Verschiedenheit beider stattfindet.

Wenn ich eine sündliche Begierde habe und in demselben Augenblicke mich auch wegen dieser sündlichen Begierde verdamme und verachte — wie ist es möglich, daß Ich hier in beiden Fällen noch dasselbe ist, daß dasselbe Ich, welches sündlich begehrt, zugleich den ganz entgegengesetzten Akt der Verdammung des sündlichen Begehrens vollzieht? Ist dieses beides, das Begehren und Verdamnen in Ein und dasselbe Ich zugleich gesetzt, nicht ein Widerspruch?

Noch einleuchtender wird dieses bei der Selbstaufopferung, wenn ein Mensch aus Liebe für das Vaterland, oder um einen andern zu retten, oder für die Wahrheit sein Leben aufopfert. Der Analogie mit der falschen Definition vom Selbstbewußtsein zufolge, müßte, wenn in diesem Subjekt und

Objekt, Wissendes und Gewußtes identisch wären, auch in der Selbstaufopferung das opfernde Subjekt mit dem geopferten Objekt identisch sein. Ist dies aber möglich, ist es denkbar? Das opfernde Subjekt ist ja thätig, aktiv, das geopfert werdende Objekt hingegen leidend, passiv. Kann aber Aktives und Passives Ein und dasselbe sein? Das Thätige ist ja gerade thätig, insofern es nicht leidend, und das Leidende ist leidend, insofern es nicht thätig ist. Opferndes und Geopfertes sind also verschieden.

In allen angeführten Beispielen ist das Objekt vom Subjekt verschieden, obwohl nicht ein äußeres, getrenntes, sondern ein inneres, mit dem Subjekt intim verbundenes Objekt. In der Selbstbilligung ist es die That oder die Gesinnung der in zeitlicher und räumlicher Begränztheit erscheinenden, in diesen oder jenen irdischen Verhältnissen lebenden Person, die vom sittlichen Geiste, d. i. dem Gewissen dieser Person gebilligt wird; das Billigende ist also hier offenbar ein Anderes, als das Gebilligte, jenes nämlich ein theoretisches, dieses ein praktisches. Ebenso ist es bei der Mißbilligung, Selbstverachtung und Verdammung. Der Mensch sieht in beiden Fällen wie von einer Höhe auf sich herab, d. h. mit seinem Wissen sieht er auf sein Sein, auf seine räumlich-zeitlich begränzte Erscheinung herab und beurtheilt dieselbe, sitzt zu Gericht über dieselbe. Es ist aber bekannt, daß Richter und zu Richtender nicht identisch sein können.

Ebenso ist es in der Selbstaufopferung. Das, was den Akt der Selbstaufopferung vollzieht, ist ein Anderes, als das, an dem er vollzogen wird. Der Geist ist das opfernde Subjekt, der Leib das geopferte Objekt. Thiere können sich nicht selbst opfern, eben weil in ihnen dieser Gegensatz, diese Doppelnatur, dieser Dualismus von Subjekt und Objekt, von Geist und Leib, nicht stattfindet. Thiere sterben wohl sympathetisch mit Menschen oder andern Thieren zugleich, an denen sie hängen, wie der Hund mit seinem Herrn, aber dies ist eben nur ein passives Mitsterben durch Sympathie, worin weiter nichts liegt, als daß das Leben der beiden aneinandergekettet, ineinanderverwoben, gleichsam nur Ein Leben in zwei Wesen war. Aber der Mensch kann sich aktiver Weise selbst aufopfern, weil er als Geist sich von seinem Leibe, seiner irdischen Erscheinung zu unterscheiden und letztere aufzuheben vermag.

Derselbe Dualismus nun ist es, der das Selbstbewußt-

sein möglich macht. Im Selbstbewußtsein ist ebenso, wie in den angeführten Fällen, das Objekt verschieden von dem wissenden Subjekt, daher das Selbstbewußtsein bei verschiedenen Personen und zu verschiedenen Zeiten in Ein und derselben Person, so verschieden an Inhalt ist, je nachdem nämlich das gewußte Objekt, die irdische, leibliche Erscheinung so oder so beschaffen ist, gut oder böse, freudig oder traurig u. s. w.

Dies wirft ein helles Licht, um mich so auszudrücken, auf die ganze Struktur und Bauart des Menschen und seinen Unterschied von den Thieren. Wäre das Thier ein so dualistisches Wesen wie der Mensch, so müßte es Selbstbewußtsein haben, sich selbst loben oder tadeln, sich selbst opfern können. Von alle dem aber vermag es Nichts. Die gemeinschaftliche Wurzel von alle dem ist der Dualismus, die Doppelnatur. Aus dieser entspringt zunächst das Selbstbewußtsein, ein rein theoretisches Verhalten des Menschen zu sich, aus diesem theoretischen Verhalten dann aber die Möglichkeit des praktischen Verhaltens gegen sich, wie es in der Selbstbilligung oder Verwerfung, und in der Selbstaufopferung stattfindet. Das theoretische Zusichselbstverhalten im Selbstbewußtsein ist die Bedingung, ist die Voraussetzung der verschiedenen Arten des praktischen Zusichselbstverhaltens.

Dieselbe Doppelnatur ist es auch, die den Menschen im juridischen Sinne zur Person, im Unterschiede von Sachen, macht. Sachen sind bloße Objekte für Andere, nicht Objekte für sich selbst, und Thiere werden eben darum noch wie Sachen von Menschen gebraucht, weil sie, wie Sachen, noch nicht für sich, sondern nur für den Menschen Objekte sind. Menschen aber wie Sachen zu gebrauchen, wie dies in der Sklaverei geschieht, empört das menschliche Gefühl, weil der Mensch sich bewußt ist, mehr als bloße Sache, als bloßes Objekt für Andere, nämlich Objekt für sich zu sein. Daher soll alle Erziehung darauf gehen, den Menschen aus einem bloßen Objekt für Andere, wie er in der Kindheit noch ist, zum selbstständigen, für sich seienden Objekt, d. h. zur Person zu erziehen, die sich selbst in Besitz nimmt und eben darum nicht von Andern in Besitz genommen werden kann. Dies ist die praktisch wichtige Seite dieser theoretischen Einsicht in das Wesen des Selbstbewußtseins. Mit dem Selbstbewußtsein hängt es zusammen, daß der Mensch über das hier und jetzt hinaus den unendlichen Raum und die unendliche Zeit denken kann, oder vielmehr dieses

Hinausdenken über das beschränkte Hier und Jetzt schließt das Selbstbewußtsein in sich; denn indem ich den unendlichen Raum denke, sehe ich mich als einen Punkt darin, und eben so in der unermeßlichen Zeit mich als ein verschwindendes Moment darin. Dies kann das Thier nicht, und darum hat es kein Selbstbewußtsein. Der Mensch kann eine Zeit denken, wo er nicht mehr sein wird, so wie eine, wo er noch nicht war; d. h. er unterscheidet von seinem Geist, der unendlich ist, seine endliche irdische Erscheinung, und dies ist Selbstbewußtsein oder Persönlichkeit.

Nur ein selbstbewußtes, persönliches Wesen, wie der Mensch, kann eine Geschichte haben. Warum hat die Natur keine Geschichte, in dem Sinne, wie der Mensch? Weil sie kein Selbstbewußtsein hat.

Ohne Fortschritt keine Geschichte, ohne Selbstbewußtsein oder Gewissen kein Fortschritt.

Selbstbewußtsein und Gewissen sind identisch. Das Gewissen ist weiter gar nichts, als das Sich-wissen. Aber im Sich-wissen ist das wissende Subjekt seiner Natur nach ein höheres Wesen, nimmt eine höhere Stufe ein, als das gewußte Objekt. Denn das Sich-wissen ist Kritik, ist Urtheil über sich selbst als Objekt. Im Sich-wissen oder Gewissen richtet der Mensch sich selbst, d. h. sein eigenes Sein und Thun. Das Gewissen ist zwar reines Erkennen, reine Theorie, aber eine Theorie von praktisch höchst wichtigen Folgen, denn sie läßt den Willen nicht gleichgültig. Das Gewissen ist kein leerer, den Gegenstand blos, wie er ist, reflektirender Spiegel, sondern ein Doppelspiegel, d. h. ein Spiegel mit eigenem Gehalt, der den Gegenstand nicht blos zeigt, wie er ist, sondern auch wie er sein soll. Das ist das Wunderbare dieses Spiegels. Das ist es aber auch, wodurch er eine praktische, geschichtliche, d. h. Geschichte, Fortschritt, bewirkende Macht ist. Denn dieses Sichselbstsehen, in welchem man sich sieht, wie man ist, und zugleich wie man sein soll, stimulirt den Einzelnen wie ganze Völker und die ganze Menschheit zum Fortschritt, zum Besserwerden, zur Um- und Weiterbildung, zur Vervollkommnung, gemäß dem Ideal, das uns das Gewissen entgegenspiegelt. So wie eine Schöne, wenn sie in dem Spiegel neben ihrer eigenen Gestalt, die sie für schön hält, eine andere erblickte, die wirklich schön ist — gewiß nicht gleichgültig bliebe, sondern eben so schön zu sein wünschte: so kann der Mensch, wenn er in

dem Spiegel des Selbstbewußtseins oder Gewissens neben seiner eigenen unvollkommenen, mangelhaften Gestalt das wahre Ideal sieht, nicht gleichgültig bleiben, sondern er muß nothwendig dahin streben, sich jenem Ideal zu nähern. Solche Macht übt jenes stille, geräuschlose Sichselbstschauen im Gewissen. Γνωϑι σεαυτον ist daher die Grundforderung der Moral. Der Einzelne, wie die Menschheit im Ganzen, muß sich selbst in ihrem mangelhaften Dasein, in ihrem reell unvollkommenen Zustand erblicken, um Fortschritte zu machen. Kritik, Urtheil ist Gewissenhaftigkeit. Wo man die Kritik, das Urtheil verbietet, da verbietet man das Gewissen, das Gewissen läßt sich aber nicht zum Schweigen bringen. Mit dem Bewußtsein über eine Stufe, sagt Hegel richtig, hat sich der Geist schon auf eine höhere Stufe erhoben; das Wissen der Schranke ist schon Hinaussein über dieselbe. Die tiefe Bedeutung der Erzählung vom Sündenfall in der Genesis, daß nämlich mit dem Essen vom Baume der Erkenntniß der Sündenfall eintritt, ist gar keine andere, als daß erst im Wissen über sich, im Selbstbewußtsein, im Gewissen, dem Menschen die Augen aufgehen über seine Sünde, über seine Nacktheit, d. h. über seinen mangelhaften, der Idee unangemessenen Zustand. Das Thier hat keinen Sündenfall, weil es nicht vom Baume der Erkenntniß essen kann, weil es sich selbst nicht sehen, seine unvollkommenen Zustand nicht erblicken kann. Und aus demselben Grund ist das Thier auch kein persönliches Wesen.

Diese Erkenntniß der Natur des Selbstbewußtseins oder der Persönlichkeit wirft ein helles Licht auf die Frage nach der Persönlichkeit Gottes, die in jüngster Zeit Gegenstand so heftigen Streites geworden ist. Hat man erst in Einem Punkt Licht, so fällt von hier aus Licht auch auf alle andern.

In der angegebenen Frage ist Persönlichkeit ein Prädikat und Gott ein Subjekt, denn es wird gefragt, ob jenes Prädikat diesem Subjekt zukommt oder nicht. Um aber zu wissen, ob ein Prädikat einem Subjekt zukommt, d. h. ob zwei Begriffe mit einander in einem Urtheil zu verbinden sind, muß man vorher die beiden Begriffe schon an sich selbst ihrem Inhalte nach kennen, man muß wissen, was der Begriff des Prädikats, und eben so, was der des Subjekts enthält. Sonst ist aller Streit ohne Ende, da Jeder mit dem Begriff des Subjekts oder des Prädikats oder beider einen

andern Inhalt meinen kann, als der andere, und so Vereinigung unmöglich ist.

Was Persönlichkeit bedeute, habe ich im Vorigen festgestellt. Fürsichsein ist die allein wahre Bedeutung des Begriffs der Persönlichkeit. Denn nur im Gegensatz zur Dinglichkeit oder Sachlichkeit läßt sich der Begriff der Persönlichkeit bestimmen. Ein persönliches Wesen ist ein für sich seiendes Wesen, ein Wesen, das Objekt für sich, also selbstbewußt ist, kurz: Subjekt-Objekt, d. h. ein Ganzes, in welchem Subjekt und Objekt zwar unterschieden, aber doch zu einer Einheit verbunden sind. Dies ist die allein wahre Definition des Begriffes der Persönlichkeit.

Um nun zu bestimmen, ob Persönlichkeit oder Selbstbewußtsein ein Prädikat ist, welches dem Subjekt Gott zukommt, so muß zuvor auch festgesetzt werden, was das Subjekt Gott bedeute, damit das Prädikat nicht widersprechend, und das ganze Urtheil: Gott ist persönlich, alsdann unlogisch sei.

Da das Prädikat: persönlich, eine Doppelnatur, einen Dualismus von Subjekt und Objekt, von Geist und Leib, und zwar beides zu einem Ganzen vereinigt, bezeichnet: so läßt sich aus diesem Prädikat schon, ehe wir noch wissen, was man unter dem Subjekt Gott verstehe, vorherbestimmen, wie man das Subjekt Gott nicht wird verstehen dürfen, um das Urtheil: Gott ist persönlich, als ein logisch richtiges und haltbares Urtheil zu fällen.

Damit nämlich das angegebene Urtheil logisch richtig sei, wird man unter Gott nicht ein einfaches Wesen, nicht einen reinen Geist verstehen dürfen. Diejenigen, denen Gott reiner Geist ist, können eben so wenig wie die, denen die Materie allein Gott ist, von Gott die Persönlichkeit prädiciren, ohne einen Widerspruch zu begehen, weil sie im Prädikat, das eine Doppelnatur bezeichnet, die Einfachheit, die im Subjekte ausgesprochen wird, aufheben, also Widersprechendes verbinden.

Es wird daher, um dem Subjekt: Gott, mit Recht das Prädikat: Persönlichkeit, zuschreiben zu dürfen, nothwendig sein, das Subjekt sich nach Art des Menschen zu denken als ein Doppelwesen, ein dualistisches, doppelgenaturtes Wesen, das in sich als Subjekt und Objekt, als Geist und Leib unterschieden ist, und zwar so, daß das Objekt, der Leib nicht von ihm getrennt, ihm fremd und äußerlich ist, wie Objekte

des bloßen Bewußtseins, sondern mit ihm zu einem Ganzen innig verbunden, ihm eigen und zugehörig, wie im Selbstbewußtsein, in der Selbstschätzung, in der Selbstaufopferung. Also weder als rein leibliches, animalisches Wesen, etwa als Weltseele, noch auch als rein geistiges, aller eigenen innern Leiblichkeit entblößtes Wesen, könnte Gott ein persönlicher Gott sein, sondern nur als geistig-leibliches Wesen nach Analogie des Menschen. Er müßte, wie Goethe sagt, „Natur in sich, sich in Natur hegen."

So wenig wie die Pantheisten daher, die unter Gott eine einfache, allbeseelende, alldurchwirkende Substanz, die Weltseele, verstehen, eben so wenig dürfen die Theisten, die unter Gott ein extramundanes, immaterielles, rein geistiges Wesen sich vorstellen — von der Persönlichkeit ihres Gottes sprechen, denn ihr Gott kann nicht für sich, nicht im Selbstbewußtsein Gegenstand seiner selbst sein, und der Mensch wäre daher ein höheres Wesen als dieser Gott.

Nur ein aus Geist und Materie zusammengewachsenes (konkretes) Wesen darf mit Recht persönlich genannt werden. Denn da Persönlichkeit und Selbstbewußtsein, wie gezeigt worden, identisch sind, so braucht man nur den Begriff des Selbstbewußtseins zu analysiren, um ihn sogleich als einen konkreten, als eine Verknüpfung von Geist und Materie zu erkennen. Die Geistigkeit liegt im Subjekt, die Materialität im Objekt des Selbstbewußtseins. Immer ist es ein Stoffliches, was das Subjekt im Selbstbewußtsein weiß, ein räumlich und zeitlich Begränztes, wie oben gezeigt worden. Gott müßte also räumlich und zeitlich begränzt erscheinen, um persönlich zu sein. Denn weder ein rein geistiges, noch ein rein materielles Wesen kann persönlich sein, sondern nur ein aus beiden zusammengewachsenes, d. h. ein geistig-leibliches, wie der Mensch. Hiermit ist ein für allemal der Streit über die Persönlichkeit Gottes aus dem Begriff der Persönlichkeit entschieden.

Gedruckt bei Julius Sittenfeld in Berlin.







